MEMORIE STORICHE FOROGIVLIESI

ANNO 2008

VOLUME 88

DEPVTAZIONE DI STORIA PATRIA PER IL FRIVLI

UDINE
SEDE DELLA DEPUTAZIONE

Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008)

SOMMARIO

Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008)

Derek Beales, Europäische Klöster im Zeitalter der Revolution (1650-1815) … [recensione] / Sergio Tavano
Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008), p. 158-159

Telesko Werner, Kulturraum Österreich. Die Identität der Regionen in der bildenden Kunst des Jahrhunderts … [recensione] / Sergio Tavano
Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008), p. 159-162

Franz Xaver Zimmermann, Gorizia di ieri, a cura e con prefazione di Hans Kitzmueller; commento alle immagini di Lucia Pillon … [recensione] / Sergio Tavano
Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008), p. 162-163

Il canto popolare ladino nell'inchiesta "Das Volkslied in Österreich" (1904-1915, 3., Friuli orientale, a cura di Roberto Starec, con la collaborazione di Chiara Grillo … [recensione] / Sergio Tavano
Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008), p. 164-165

Verena Korsic Zorn, Tone Kralj. Cerkvene poslikave na Trzaskem, Goriskem in v Kanalski dolini. Le pitture murali nelle Chiese dell'area triestina, del goriziano e della Val Canale, fotografie di Carlo Sclauzero … [recensione] / Sergio Tavano
Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008), p. 165-167

Erasmo di Valvasone, Angeleida, a cura di Luciana Borsetto … [recensione] / Alberto Pavan
Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008), p. 167-169

Mark Thompson, The white war, life and death on the Italian front 1915-1919 … [recensione] / Gianfranco Ellero
Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008), p. 169-170

I Cosacchi in Italia, 1944-45, a cura di Adriana Stroili … [recensione] / Gianfranco Ellero
Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008), p. 171

Rivis e dintorni. Per una storia della comunità e del suo territorio, a cura di Giuliano Veronese, prefazione di Nicolino Borgo … [recensione] / Flavia De Vitt
Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008), p. 171-175

Il “fattore religioso” nell’Europa centro-orientale: dimensione storica e aspetti sociali. Atti del 38. Convegno dell’Istituto per gli incontri culturali mitteleuropei, Gorizia, 25-27 novembre 2004 … [recensione] / Giulio Piacentini
Memorie storiche forogiuliesi, v. 88 (2008), p. 175-185

JOSEPH LEMARIÉ

Sergio Tavano

Il 15 settembre 2008 è scomparso a Chartres il padre Joseph Lemarié, il severo e benemerito studioso che per più di un quarantennio dedicò la sua vita di scrupoloso ricercatore, di acuto indagatore e di editore alla scoperta e allo studio degli scritti, quasi tutti ancora inediti, di san Cromazio, vescovo di Aquileia tra il 388 e il 408: ne è stato il primo esegeta, attento nella ricostruzione dell'opera cromaziana, omelie e trattati relativi al Vangelo di Matteo, che erano dispersi lontano e talora molto lontano dalla sua sede di Aquileia, dove erano stati dapprima raccolti e conservati.

Soltanto sulla base di queste edizioni nello stesso 2008 si è potuto promuovere ad Aquileia un grande convegno internazionale di studi su "Cromazio di Aquileia e il suo tempo" (22-24 maggio) e poi in novembre aprire nel palazzo arcivescovile di Udine una mostra che, prendendo lo spunto dalla grande figura di quel vescovo, ha contribuito in maniera eccellente a illustrare la storia e la cultura di Aquileia e delle terre vicine durante e oltre il secolo quarto (*Cromazio di Aquileia – 388-408 – al crocevia di genti e religioni*, a cura di Sandro Piussi, Silvana Editoriale, Cinisello Balsamo, Milano, 2008, 509 pp.).

Soltanto mettendo a frutto le indagini anzitutto archivistiche e le individuazioni cui Joseph Lemarié ha dato il suo contributo essenziale e prezioso sono state possibili aperture e visioni del tutto nuove e ampie sul cristianesimo aquileiese delle origini, sulla cultura e sulla stessa vita di Aquileia in anni particolarmente significativi e vivaci, tenendo conto delle vicende politiche, religiose e culturali della parte occidentale dell'impero, in

cui allora spiccava, tra le altre, accanto alla figura di Cromazio, quella di Ambrogio di Milano, che, oltre tutto, consacrò ad Aquileia il vescovo Cromazio, molto probabilmente il 2 dicembre 388, sicché è possibile che, come per lo stesso Ambrogio di Milano, anche per Cromazio la festa cada non nel *dies natalis* ma nel giorno della consacrazione episcopale. Negli anni dell'episcopato cromaziano si superarono le contese ariane ma si vissero anche nella loro gravità scontri militari, per esempio nel 394 tra Teodosio ed Eugenio, e incursioni barbariche, anzitutto dei Visigoti di Alarico, che assediarono Aquileia nel 401-402.

Joseph Lemarié, proclamato socio onorario della Deputazione di storia patria per il Friuli nel 1976 e nel 1984 nominato canonico onorario del Capitolo Teresiano di Gorizia, fin dal 1961 aveva visitato Aquileia e poi i centri prossimi, tra cui Grado, Gorizia, Udine, Cividale, Concordia, Trieste, e anche l'Istria, la Carinzia, il Tirolo, sempre accompagnato dagli amici ed estimatori che egli si era procurato in queste terre.

In una delle ultime vacanze che egli si concesse a Grado, alla "Stella Maris", nel 1992 volle affidare allo scrivente alcune cartelle in cui aveva appena raccolto ricordi e dati che riguardavano la sua vita e i suoi studi. Ricorrendo ora a questi ricordi, tradotti quasi alla lettera e talora, sia pur parzialmente, integrati, e agli appunti gentilmente forniti da Françoise Thelamon, professore emerito dell'Università di Rouen, si vuole qui tracciare la biografia dell'autorevole studioso («Voce Isontina», 27 settembre 2008).

Egli era nato il 27 luglio 1917 nel cantone di Dol-de-Bretagne, a Cherrueix, che egli presenta così: *au lointain de mon horizon d'enfance, se dresse le mont de l'Archange: treize kilomètres séparent mon pays natal du célèbre sanctuaire "au péril de la mer"*. Per la sua salute delicata diede molti pensieri ai parenti e anzitutto alla madre che egli definisce «donna di grande fede, che mi fece apprendere le preghiere essenziali e fu attenta alla mia educazione religiosa».

Nel 1930 egli entrò nel collegio di Saint-Malo, dov'era insegnante un sacerdote suo cugino che portava il suo stesso cognome ma anche lo stesso nome. In quell'anno morì suo

padre: sua madre due anni dopo lo seguì nella tomba in quel "cimitero marino" in cui egli stesso prevedeva di riposare. Grazie a Dio, la sua salute era andata migliorando nettamente. Nella sua permanenza nel collegio, fino al 1934, ebbe condiscepoli Xavier de Baulaincourt, che sarebbe divenuto segretario particolare del generale de Gaulle, e Jean Honoré, poi arcivescovo di Tours.

Entrato nel Seminario di Rennes nell'ottobre 1934, vi fu seminarista felice nel pensare alla vita monastica, anche per effetto degli scarsi legami con i parenti; il ministero parrocchiale inoltre non rientrava nei suoi desideri. Nel 1936 bussò alla porta dell'Abbazia benedettina di Kergonan, non lontano da Carnac e colà l'8 settembre 1938 fece la professione triennale.

Il contesto internazionale era grave (nel 1939 i Sudeti furono annessi da Hitler) quando egli iniziò a prestare il servizio militare in un reggimento di fanteria a Châlon-sur-Marne, dove ebbe il primo contatto con l'architettura medievale, approfondito poi nel 1939 con un soggiorno a Reims, dove egli completò la prima iniziazione che lo aveva attratto fin dall'adolescenza.

Nel 1940 durante la campagna tra Namur e Dunkerque il suo corpo d'armata, che proteggeva l'imbarco delle truppe inglesi e di alcune centinaia di francesi, cadde prigioniero il 6 giugno. Joseph Lemarié rimase prigioniero in Slesia a nord di Breslavia finché venne liberato nell'aprile del 1941 in quanto aggregato a un corpo sanitario. Prestando poi servizio negli ospedali militari della regione parigina, poté conoscere l'abbazia benedettina de la Source di Parigi, che più tardi sarebbe stata la sua. Congedato nell'aprile del 1942, ritornò nel monastero di Kergonan, dove fra il 1942 e il 1946 completò la sua formazione monastica e il 22 dicembre 1946 fu ordinato sacerdote dal vescovo di Vannes. In quegli anni intrattenne legami di amicizia con dom Henri Le Saux, che nel 1947 sarebbe partito per l'India da dove intrattenne una lunga corrispondenza con il grande amico (v. Bibliografia n. 149).

Dovendo spostarsi a Parigi per motivi di salute, ottenne l'autorizzazione a fermarsi per due anni nell'abbazia de la

Source. Qui egli poté frequentare un ambiente intellettualmente più aperto e a questo proposito vengono da lui ricordati dom Juglar, dom Dubois, dom Antin de Ligugé, dom Leclerc de Clervaux: gli ultimi due frequentavano anche la Source.

Ricorrendo alla ricchezza della biblioteca dell'abbazia, egli poté iniziare un lavoro sulla liturgia. Già alla fine degli anni trascorsi a Kergonan si era interessato alla liturgia di Natale e dell'Epifania. Quindi il lavoro un po' alla volta prese forma. La sua buona formazione patristica viene da lui attribuita al contatto con dom Le Saux. Nel 1956 consegnò un corposo manoscritto al père Roguet (OP) del CPL, che lo accettò senza esitazione alcuna per la collezione *Lex orandi.* Nell'autunno del 1957 uscì con le Editions du Cerf *Manifestation du Seigneur*, col sottotitolo *La liturgie de Noël et de l'Épiphanie.* L'opera fu accolta bene e più tardi tradotta in varie lingue, compreso l'italiano.

La liturgia del battesimo del Signore era stata uno dei temi che lo avevano interessato in modo particolare. Vi si era imbattuto in testi rari delle liturgie tanto occidentali quanto orientali. Egli ammise di non sapere per quale spinta sia stato indotto a interessarsi, dopo l'edizione di questa opera, alle antifone che erano adoperate nell'ottava dell'Epifania (la serie delle antifone *Veterem hominem*) e poté scoprire che, scomparse nella liturgia bizantina cui avevano appartenuto, queste antifone rimanevano in uso nella liturgia armena.

Lo studio delle antifone negli antifonari e nei breviari del medioevo occidentale gli permise un primo contatto con il Cabinet des Manuscrits della Biblioteca Nazionale di Parigi. Era facile per lui passare dall'abbazia benedettina della Source alla Biblioteca Nazionale. Era pur sempre necessaria la benedizione dell'abate e doveva essere di ritorno per i vespri. Il padre Olphe-Gaillard fu molto comprensivo sapendo la direzione che il Lemarié prendeva tre volte alla settimana.

Il risulato di queste ricerche nei manoscritti e nei breviari uscì nel 1958 nelle «Ephemerides Liturgicae»: *Les antiennes* Veterem hominem *du jour octave de l'Épiphanie et les antiennes d'origine grecque de l'Épiphanie.*

Non dubitava a questo punto dove le ricerche stavano per condurlo: verso la Catalogna e infine verso Aquileia. Anzitutto la Catalogna, perché attraverso le antifone *Veterem hominem,* dovette interessarsi a un breviario del XII secolo (ms latino 742 della Biblioteca Nazionale) del quale poté precisare la provenienza, dalla celebre abbazia catalana di Ripoll, ai piedi dei Pirenei. Si iscrisse quindi come ascoltatore libero all'École del Chartes, dove affrontò gli studi dell'analisi codicologica. I contenuti omiletici particolarmente ricchi dello stesso breviario meritavano tuttavia un'analisi completa.

Avendo seguito i corsi dei professori Roques, Vinaux e Grabar nella quinta sezione dell'École Pratique des Hautes Études, poté presentare nel 1963 una memoria su questo manoscritto. In tal modo ottenne il diploma di quella École. Lo studio venne stampato e pubblicato a Monserrat nel 1965. Entrò così come ricercatore nel Centre National de la Recherche Scientifique.

Nel frattempo il breviario di Ripoll lo aveva già obbligato a orientarsi verso Aquileia: esso conteneva infatti alcuni sermoni inediti che, ricorrendo a testi di un altro manoscritto che proveniva ugualmente da Ripoll (ms lat. 5132 della Biblioteca Nazionale), gli fu possibile attribuire a un vescovo di Aquileia, a Cromazio, amico d'Ambrogio, di Gerolamo e di Rufino (morto nel 407 o 408). Il suo primo incontro con Cromazio era avvenuto nel luglio 1959.

Si iscrisse allora alla quarta sezione dell'École Pratique des Hautes Études, al corso di Pierre Courcelle, specialista di letteratura latina e greca d'età cristiana. E così incominciò le ricerche su ciò che poteva esistere ancora degli scritti di questo vescovo di Aquileia.

Egli nel 1962 pubblicò sulla «Revue Bénédictine» la prima serie di diciassette sermoni che aveva ricavato da due manoscritti (ms lat. 742 e 5132) della Biblioteca Nazionale di Parigi.

Per una felice coincidenza, proprio l'anno prima Raymond Étaix, allora bibliotecario delle Facoltà Cattoliche di Lione, aveva discusso una tesi che riguardava i *Tractatus* o capitoli del commento al Vangelo di Matteo, opera di Cromazio; quei

Trattati erano stati identificati negli omeliari della Grande Chartreuse conservati nella Biblioteca Municipale di Grenoble (*Fragments nouveaux du Commentaire sur Mathieu de Saint Chromace d'Aquilée,* Thèse de doctorat présentée à la Faculté de Théologie de Lyon par l'abbé Raymond Etaix, du diocèse de Lyon, Année académique 1959-1960). Si stabilì allora tra i due studiosi una collaborazione stretta che durò per una quindicina di anni.

Volendo cercare quanto potesse sopravvivere dell'opera di Cromazio – sermoni e commento a Matteo – nei manoscritti delle biblioteche d'Europa (in Italia anzitutto, ma anche in Baviera, in Austria ecc.), tra il 1962 e il 1968 il Lemarié affrontò molti viaggi sovvenzionati dal Centre National de Recherche Scientifique. Contemporaneamente poté lavorare nelle biblioteche statali, capitolari e monastiche d'Italia, d'Austria, di Baviera e poi della Svizzera, della Spagna e dell'Inghilterra. Furono anni esaltanti poiché ogni viaggio faceva raggiungere nuovi testi inediti, specialmente per il commento a Matteo. La scoperta più emozionante fu quella del 10 ottobre 1961 nella Biblioteca Laurenziana di Firenze: un manoscritto, passato ancora inosservato e attribuito a Giovanni Crisostomo, fornì il commento cromaziano a Matteo fino al capitolo nono.

Il risultato di queste scoperte gli permisero tuttavia di proseguire nei suoi studi in ambito patristico e liturgico. In tal modo apparvero molti articoli suoi su riviste specializzate, come «Revue Bénédictine», «Sacris Erudiri», «Études Augustiniennes», «Vetera Christianorum», «Studi Medievali». Egli ama citare in modo particolare l'articolo sull'*Ordo missae* e l'opuscolo di preghiere di Hugues de Salins, arcivescovo di Besançon nell'XI secolo, per la collezione carolingia detta di *Luculentius*, e molte analisi di omeliari della Biblioteca Capitolare di Toledo (nn. 92, 113, 115) e dell'omeliario di Fabriano, importante documento dei trattati di Cromazio su Matteo.

Nel ventennio tra il 1971 e il 1991 la vicinanza di Parigi gli permise di lavorare nella Biblioteca Nazionale o in altre biblioteche specializzate, e di prendere contatti con professori specia-

listi di studi patristici, come Courcelle, Doignon, Yves-Marie Duval, Dolbeau.

Fino al 1985 si avvalse dei contributi della Recherche Scientifique e poté intrprendere molti viaggi in Italia e in Spagna. Ebbe inoltre la possibilità di partecipare a tre congressi internazionali di studi patristici a Oxford e di presentarvi due volte una relazione su aspetti del pensiero di Cromazio.

Lo studio sul breviario di Ripoll e su altri manoscritti conservati in Catalogna nel 1965 gli valsero la nomina a membro della Società Catalana di studi liturgici.

Il 4 maggio del 1984 nella basilica patriarcale di Aquileia mons. Bommarco, arcivescovo di Gorizia, gli fece indossare la mozzetta dei canonici del Capitolo metropolitano di Gorizia.

Nel Natale del 1989 mons. Kuehn lo nominò membro del Capitolo della cattedrale di Chartres, dove si era trasferito da Parigi fin dal 1970 e dove diresse la rivista "Notre-Dame de Chartres", che raccoglie molti suoi contributi; dopo che ebbe rinunciato a questa direzione la rivista cessò di uscire nell'aprile del 1990, con grande rammarico dei lettori. Allora fu nominato direttore spirituale delle Sorelle della comunità di Notre-Dame-de-Joie a Chartres.

Tra il febbraio 1991 e la primavera 1992, per ragioni di salute, dovette ridurre di molto la sua attività di studio; eppure nell'ottobre 1991 poté riprendere le antiche abitudini e redigere un articolo per il volume offerto ai direttori dell'Istituto della *Vetus Latina* Beuron.

Nella primavera del 1992 preparò la pubblicazione delle lettere che gli aveva inviato, fino alla sua scomparsa avvenuta nel 1973, dom Henri Le Saux (nn. 2, 53, 54, 69, 131, 149 della bibliografia): è una corrispondenza di eccezionale interesse nel contesto dell'incontro tra le religioni. Il corrispondente aveva maturato in India (Swami Abhishiktananda) un'eccezionale esperienza mistica indù-cristiana, e queste lettere ne raccolgono l'eco, svelando un uomo dotato di grande sensibilità e cultore di un'amcizia indefettibile. Collaborò in quest'edizione la Signora Jacquin, che aveva già pubblicato le *Lettres du Père Monchanin à sa mère* (Ed. d. Cerf, 1989).

In appendice a questa autobiografia, Joseph Lemarié aggiunge: «*Si Dieu me prête vie, un appendice pourra être ajouté dans quelques années. Dès l'année prochaine, trois études devraint être publiés, l'une très brève, consacrée à un sermon de Chromace (paru en 1993 dans "Sacris Erudiri"), la seconde concernant le Mont Saint-Michel (dans le volume d'archéologie di Millénaire; la troisième présenterait des fragments de sermons d'un Pseude-Fulgence (paru en 1993 dans "Philologia Sacra")*».

In realtà, come appare dalla bibliografia annessa qui in appendice e da lui stesso raccolta fino alla fine, vari altri scritti uscirono nel quindicennio seguente.

La prof. Françoise Thelamon, ricordata all'inizio, ha fornito appunti per gli ultimi anni di Joseph Lemarié, che vengono tradotti qui di seguito.

> Nonostante una salute sempre più precaria (due operazioni gravi nel 2000 e nel 2001 e lunghi mesi di convalescenza), il padre Lemarié aveva intrapreso con un confratello la traduzione del *Commentaire sur l'Évangile de Matthieu* di Cromazio d'Aquileia, in vista di un'edizione nella collezione delle *Sources Chrétiennes.* Questo lavoro fu ripreso da Yves-Marie Duval che nel 2006 mise a punto la traduzione con il rigore che gli è riconosciuto e iniziò a completarla con le annotazioni, senza però riuscire a farla uscire. D'altronde il padre Lemarié pubblicò frammenti di sermoni dello Pseudo-Fulgenzio in collaborazione con François Dolbeau.
>
> Dopo la crisi cardiaca che lo colpì nell'agosto 2004, a cui seguì un intervento grave e una lunga convalescenza, il padre Lemarié fu obbligato a ritirarsi in una casa di cura, privandosi della sua biblioteca e di quasi tutti i suoi strumenti di studio, patendo una riduzione di vivacità intellettuale e insieme penosi dolori fisici, ma curando un'intensa vita spirituale, resa ancora più delicata attraverso queste prove.
>
> Alla fine di maggio del 2008, il colloquio che si tenne ad Aquileia, consacrato a *Cromazio d'Aquileia e il suo tempo,* offrì ai suoi amici e colleghi negli studi aquileiesi l'occasione per rendere un caldo omaggio al lavoro insostituibile che egli aveva compiuto per mettere in luce ciò che è rimasto dell'opera di Cromazio. I suoi amici italiani, francesi, belgi e sloveni non mancarono di fargli sapere e di testimoniargli da lontano la loro stima e il loro affetto fedele: fu

questa l'ultima volta. Françoise Thelamon ha voluto rappresentarli nella cattedrale di Chartres durante le esequie, presiedute da Mons. Ponsard, il 18 settembre 2008.

Nel giorno in cui gli fu data solennemente l'investitura di canonico onorario della Cattedrale goriziana (cfr. «Voce Isontina», 12 maggio 1984) Joseph Lemarié ricevette nella basilica patriarcale di Aquileia anche la croce pettorale di canonico: questa è stata restituita allo scrivente (secondo le disposizioni scritte del p. Lemarié) da Patricia Blanfuné, segretaria della Bibliothèque diocésaine di Chartres, insieme con gli *Statuta Capituli metropolitani Theresiani Goritiensis*, editi a Gorizia nel 1930 e a lui donati dal preposito del Capitolo di allora, mons. Giusto Soranzo.

La prima notizia del conferimento di questo titolo gli fu spedita telegraficamente il 2 dicembre 1983 dall'arciprete di Aquileia, mons. Luigi Marcuzzi: *In solemnitate sancti Chromatii episcopi Aquileiensis gratulamur rubeis vestimentis. Vale Aloisius Marcuzzi.*

Pare opportuno riprodurre qui anche le parole di ringraziamento che in italiano lo stesso p. Lemarié pronunciò il 4 maggio 1984 rivolgendosi a mons. Vitale Bommarco:

> Eccellenza, arrivai ad Aquileia per la prima volta un giorno di settembre del 1961. Fui accolto dal prof. Giovanni Brusin che mi condusse in canonica. Era allora Arciprete di Aquileia monsignor Pietro Cocolin. Entrammo insieme in questa venerabile basilica, non senza un fremito di emozione da parte mia.
> Molte volte, da allora, sono ritornato in questi luoghi così carichi di storia, che mi erano divenuti cari. Quest'anno è la diciassettesima volta! E questa volta ho risposto ad un invito, poiché, annunciandomi la mia nomina a canonico onorario con la Sua lettera del 2 dicembre (subito seguita dal documento ufficiale), Lei mi scriveva, Eccellenza: «Nel prossimo aprile conto di averla nostro ospite per poterLe conferire le insegne della dignità canonicale».
> In risposta alla Sua lettera, io Le dicevo i rapporti che mi legano alla Chiesa di Gorizia. Lei sa quanto numerosi sono gli amici che ho in Friuli, tanto nella Sua provincia di Gorizia quanto in quella di Udine.

Il Suo gesto nei miei confronti mi lega ancora più strettamente e ormai ufficialmente alla Chiesa di Gorizia. È per me motivo di grande onore entrarne a far parte in qualità di canonico onorario.
Questo onore lo devo a colui che fu uno dei Suoi più illustri predecessori, san Cromazio, l'amico di Ambrogio, di Girolamo, di Rufino, il corrispondente di Giovanni Crisostomo. È vero che gli ho consacrato quasi venti anni della mia vita, poiché la mia prima scoperta fatta nel 1959 doveva condurre all'edizione integrale del 'Corpus Christianorum' del 1975. E sono oggi esattamente nove anni quando, il 2 maggio 1975, presentavo, insieme al mio collaboratore don Raymond Étaix di Lione, questo stesso volume a Udine alla presenza di mons. Battisti e di un'assemblea alquanto numerosa. Qualche giorno dopo lo presentavo a Gorizia alla presenza di mons. Cocolin.
Mi sia consentito, Eccellenza, di ridirle, questa volta pubblicamente, tutta la mia gratitudine. Certo che il modo migliore per farlo sarebbe senza dubbio quello di poter scoprire ciò che ancora manca al Commento a Matteo di Cromazio, cioè circa la metà di questo testo importante, rimasto finora nell'edizione 'Opus imperfectum'. Ma io non sono in grado di garantire il futuro.
Oltre al ringraziamento a Vostra Eccellenza, vada anche la mia gratitudine al Capitolo Metropolitano di Gorizia che mi ha voluto annoverare tra i suoi membri onorari.

Della presentazione udinese del 2 maggio 1975 parlò ampiamente anche la stampa, specialmente il «Corriere del Friuli» (3/VIII, maggio 1975), che, per iniziativa di Gianfranco Ellero, aveva promosso quell'incontro (cfr. «Vita Cattolica» del 10 maggio 1975).

Un'altra coincidenza felice si era avuta alla fine del giugno 1967, quando il p. Lemarié, riassumendo gli anni delle sue ricerche intense e feconde, presentò a Gorizia la figura di san Cromazio e gli studi relativi («Voce Isontina», 9 e 16 luglio 1967): proprio in quei giorni fu annunciata la nomina di mons. Pietro Cocolin ad arcivescovo di Gorizia. Nello stesso tempo uscì in «Aquileia Nostra» (38, 1967) un bilancio, sia pure ancora provvisorio: *Indagini su san Cromazio d'Aquileia.*

La collaborazione di Joseph Lemarié alle iniziative scientifiche ed editoriali della regione aquileiese fu sempre generosa e costruttiva: fin dagli inizi le "Settimane di Studi Aquileiesi" poterono ricorrere alla sua grande competenza, che si rispecchia nei suoi contributi apparsi nelle «Antichità Altoadriatiche», come si può ricavare della bibliografia allegata. Nel 1988 (23-25 settembre), per il sedicesimo centenario della consacrazione episcopale di Cromazio, il Centro di Antichità Altoadriatiche organizzò delle 'giornate di studio' le cui relazioni sono state raccolte nel volume *Chromatius episcopus: 388-1988* («AAAd», 34, 1989).

Suoi scritti sono stati pubblicati in vari periodici regionali come «Aquileia Nostra» e «Memorie Storiche Forogiuliesi». Gli stessi periodici inoltre, ma anche svariati altri periodici scientifici, hanno più volte accolto svariate recensioni e scritti connessi con gli studi del p. Lemarié o con la figura di san Cromazio.

La bibliografia che segue corrisponde, con pochissimi ritocchi, a quella che egli stesso si è premurato di compilare e aggiornare. Riguarda in gran parte le ricerche su Cromazio di Aquileia, che culminano nelle due edizioni delle sue opere: dapprima (tra il 1969 e il 1971) nella serie 'Sources Chrétiennes' (n. 154, 164; cfr. P. Courcelle in «Revue des études anciennes», 72, 1970, pp. 499-502) i due volumi *Chromace d'Aquilée. Sermons,* il primo contiene un'ampia trattazione della figura di Cormazio ma anche della cultura e dell'ambiente, specialmente aquileiese, che lo circondò e che egli in parte condizionò. Poco dopo, nel 1974, in collaborazione con Raymond Étaix, uscì *Chromatii Aquileiensis Opera,* nella serie del 'Corpus Christianorum', Series latina, IXA (piace trascrivere la dedica: *A vous, cher ami, qui, depuis les premières découvertes, avez sû exploiter ce textes vénérables, en témoignage de mon affectueux attachement, Chartres, 13 mars 1975*; donando il primo volume dei *Sermons* aveva voluto premettere queste parole: *Vous trouverez, cher ami, dans cet ouvrage, un écho de nos longues et combien passionantes conversations d'Aquileia, Gorizia, Parenzo et Pola. Bien cordialement, Paris 13.1.1970*); il volume («Memorie Storiche Forogiuliesi», 58

(1978), 179-180) fu seguito ben presto da uno *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis Opera,* che è *Supplementum* del volume IXA, appena citato, nella stessa serie del 'Corpus Christianorum'. Negli anni seguenti sarebbero usciti altri 'aggiornamenti' e soprattutto molti studi, come *Chromatiana – Status quaestionis* (v. n. 93); si veda inoltre *Iconographie de saint Chromace d'Aquilée* («Aquileia Nostra», 1969 e 1974-1975).

Sullo sfondo dei suoi interessi per la patristica e per le liturgie antiche, da cui si era mosso fin dagli anni Cinquanta, spiccano gli scritti suoi che toccano la liturgia aquileiese (nn. 18, 49, 75) in cui, secondo il suo metodo molto rigoroso e intelligente, ogni ricostruzione è giustamente limitata ai dati strettamente forniti dalle fonti cromaziane o prossime al tempo di Cromazio.

Un gruppo di studi deriva dal suo affetto, in fondo anche orgoglioso, per l'abbazia di Mont Saint-Michel (n. 11, 15, 27, 28, 29, 47, 143). Temi iconografici egli trattò più volte specialmente nel periodico «Notre Dame de Chartres» che diresse a Chartres per molti anni. Joseph Lemarié seppe giungere con la stessa serietà e competenza fino ai giorni nostri e affrontare fenomeni e problemi di attualità, per esempio con l'edizione delle lettere del grande amico Henri Le Saux. Si constata qui uno dei casi migliori di uno specialista che sa applicare i criteri scientifici nella ricerca e i metodi opportuni qualunque altro settore si trovi ad affrontare, uscendo da certo dilettantismo superficiale in cui spesso incorrono appunto gli specialisti in settori non del tutto propri.

Chi lo ha frequentato e ha scambiato un'intensa corrispondenza con lui sa quanto prudente egli fosse nel pronunciare giudizi e nel ricostruire situazioni e personaggi, nonostante che le sue scoperte e le sue attribuzioni di scritti inediti a Cromazio di Aquileia potessero autorizzarlo a ricostruzioni che in parte potevano obbedire a suggestioni soggettive o dipendere da ipotesi: è il caso della tradizione marciana di Aquileia, che non può essere giudicata più antica del secolo ottavo. Egli fece notare che nel Prologo ai *Tractatus in Matthaeum* Marco, che pure vi è definito *discipulus et interpres Petri*, non viene da Cromazio distinto

per una qualche relazione specifica con la Chiesa di Aquileia (interessa molto in questo prologo che i quattro simboli degli evangelisti non corrispondono a quelli che, fissati di lì a poco, sarebbero durati a lungo).

Eppure proprio in quegli anni si sarebbe dovuto tener conto di questa soltanto ipotetica particolarità aquileiese se la famosa lettera *Quamlibet* inviata dal concilio del 381 che si riferisce a forme di riguardo verso la Chiesa di Alessandria [G. Biasutti, *La tradizione marciana aquileiese,* Udine 1959; cfr. G.C. Menis, *La lettera XII attribuita a sant'Ambrogio e la questione marciana aquileiese,* «Rivista di Storia della Chiesa in Italia», 18 (1964), 243-253] dovesse corrispondere al pensiero del vescovo di Aquileia, Valeriano, piuttosto che a quello di tutto il concilio, nel quale erano presenti, accanto a vescovi dell'Italia settentrionale, anche vescovi di altre regioni o province, per esempio della Gallia e della stessa Africa latina.

Proprio di questo argomento il p. Lemarié si serviva per rinunciare a seguire talune ipotesi (oltre tutto derivate a loro volta da ipotesi, secondo un metodo alquanto discutibile) che giudicava infondate e fantasiose. Se il testo di quella lettera non presenta i caratteri degli scritti di Ambrogio o di Cromazio, ciò non deve indurre a circoscriverne l'origine in senso strettamente aquileiese.

Non senza qualche sorpresa, se non con qualche punta di rammarico, si deve constatare che Joseph Lemarié, accostandosi e dedicandosi con attenzione e competenza alla ricostruzione circostanziata della cultura cristiana antica di Aquileia, ebbe modo di imbattersi in due atteggiamenti opposti e parzialmente provinciali. Agli inizi delle sue scoperte cromaziane rimase deluso dalla chiusura riscontrata in un colloquio con Pio Paschini, che il benedettino incontrò a Roma negli anni Sessanta: Paschini rifiutò d'impulso di accettare e anzitutto di discutere che il sermone *In dedicatione Ecclesiae Concordiensis* (ora, nel nuovo ordinamento di Joseph Lemarié, è il sermone XXVI) fosse stato pronunciato da Cromazio (si rimanda al primo volume citato dei *Sermons,* 103-108), essendo che lo storiografo friulano [*Note sull'origine della Chiesa di Concordia nella*

Venezia e sul culto degli Apostoli nell'Italia settentrionale alla fine del secolo IV, «Memorie Storiche Forogiuliesi», 7 (1911), 9-24] lo aveva attribuito piuttosto ad Ambrogio di Milano o a Valeriano di Aquileia; a questo proposito si sa che quel sermone fu pronunciato a Concordia dopo il 390. In quell'occasione Paschini una volta di più si irrigidì sulle posizioni inveterate e scettiche che lo avevano frenato ma anche guidato in talune ricostruzioni storiche, da poco denunciate, a proposito di talune figure di martiri aquileiesi: a proposito di Crisogono e di Proto non volle o non seppe tener conto delle epigrafi che tuttora sussistono a San Canzian d'Isonzo, benché risalissero a pochi decenni dopo il loro martirio (si veda in *I santi Canziani nel XVII centenario del loro martirio / Sveti Kancijani ob 1700-letnici mučeništva,* Atti del Convegno internazionale di studi, a cura di G. Toplikar e S.T., Deputazione di storia patria per la Venezia Giulia – Consorzio culturale del Monfalconese, Gorizia 2005, 24).

Negli stessi anni Sessanta, poi, quando stava facendo emergere da un silenzio abbastanza profondo la figura e l'opera di Cromazio, il p. Lemarié constatò che, nella scia degli scritti (dallo stesso autore definiti "bersagliereschi") di Guglielmo Biasutti, stavano acquistando forza e seguito non tanto i dati che si potevano ricavare oggettivamente dai nuovi testi cromaziani, pure utilissimi nella loro novità, quanto le suggestioni, per molti aspetti affascinanti ma senza solidi fondamenti nelle fonti, circa appunto le origini della leggenda marciana e, di conseguenza, l'abbinamento forzato di Aquileia con Alessandria.

Nel desiderio di superare 'antichi' schemi, alle ipotesi biasuttiane seguirono altri tentativi non meno attraenti nella loro suggestione, come lo gnosticismo del primo cristianesimo aquileiese, i quattuordecimani o altre 'aperture'.

Riscontri del genere possono dispiacere (e dispiacevano già allo stesso p. Lemarié) proprio perché largamente e disinvoltamente riproposti nell'anno cromaziano: e così, accanto a un ottimo e intelligente uso dei testi scoperti e pubblicati da Joseph Lemarié, per esempio ad opera di Sandro Piussi nella mostra e nel relativo Catalogo, già citato, si sono registrati sforzi di agganciare a una figura così bene circostanziata attraverso i lun-

ghi lavori del p. Lemarié, leggende e mitizzazioni che hanno fondamenti e giustificazioni molto labili, a detrimento sia della migliore interpretazione e messa a frutto dell'opera di Cromazio, sia della conoscenza oggettiva dell'Aquileia cristiana antica.

BIBLIOGRAFIA

1. *La manifestation du Seigneur. La liturgie de Noël et de l'Epiphanie*, Parigi, Ed. du Cerf, Lex orandi, 1957, 537 pp. (tradotto in spagnolo, portoghese e italiano: *La manifestazione del Signore. La liturgia di Natale e dell'Epifania*, Milano, Ed. Paoline,1960).
2. (Recensione a:) J. MONCHANIN, H. LE SAUX, *Ermites du Saccidananda*, Paris 1956: «La Maison Dieu», 52 (1957), 158-159.
3. *Le antiennes* Veterem hominem *du jour octave de l'Epiphanie et les antiennes d'origine grecque de l'Epiphanie*, «Ephemerides liturgicae», 72 (1958), 3-38.
4. *Les préfaces des dimanches après l'Epiphanie dans les Sacramentaires gélasiens du VIIIe siècle*, «Ephemerides liturgicae», 73 (1959), 393-401.
5. *Epiphanie*, in *Dictionnaire de spiritualité*, IV, 1959, 863-879.
6. *Le Baptême du Seigneur dans le Jourdain d'après les textes scripturaires des églises d'Orient et d'Occident*, «La Maison Dieu», 59 (1959), 85-103.
7. *L'Orient des Mages*, «La vie spirituelle», 50 n. 446 (1959), 5-16.
8. *Textes épiphaniques d'antiphonaires et bréviaires du Moyen-Age*, «Ephemerides liturgicae», 75 (1961), 3-20.
9. *Le mistère de l'Avent et de Noël d'après le Rotulus de Ravenne*, «Les Questions liturgiques et paroissales», 4 (1961), 302-322.
10. (Recensione a:) CL. JEAN-NESMY, *Spiritualité pascale. Spiritualité de la Pentecôte, Spiritualité de Noël*, 1958-1960, «La Maison Dieu», 68(1961), 222.
11. *Textes relatifs au culte de l'Archange et des Anges dans les bréviaires manuscrits du Mont-Saint-Michel*, «Sacris erudiri», 13 (1962), 113-152.
12. *Une des sources de l'homiliaire de Mondsee: un corpus d'homélies attribuables à sant Chromace d'Aquilée*, «Revue bénédicine», 72 (1962), 1323-135.
13. *Homelies inédites de saint Chromace d'Aquilée*, «Revue Bénédictine», 72 (1962), 201-277.
14. *Homélie carolingienne ou médiévale sur le baptème di Seigneur*, «Ephemerides liturgicae», 76 (1962), 343-345.
15. *Textes liturgiques concernant le culte de S. Michel*, «Sacris Erudiri», 14 (1963), 277-285.
16. *Homélies inédites de saint Chromace d'Aquilée*, 2e série, «Revue Bénédictine», 73 (1963), 181-243.
17. *Trois nouveaux témoins de l'homélie VIII et une homélie de Noël de saint Chromace d'Aquilée*, «Revue Bénédictine», 74 (1964), 147-155.
18. *Le lavement des pieds. Une homélie inédite de saint Chromace d'Aquilée*, «La Vie spirituelle», 110, n. 502 (1964), 191-198.

19. *Le bréviaire de Ripoll, Paris B.N. Lat. 742. Etude sur sa composition et ses textes inédits,* Abadia de Montserrat 1965, (Scripta et Documenta, 14), XIII-232 pp.
20. *Deux sermons de saint Chromace d'Aquilée sur les Actes des Apôtres,* «Revue Bénédictine», 75, (1965), 136-142.
21. *Quatre homiliaires du XII siècle de la région bolonaise,* in *Miscellanea liturgica in onore di Sua Eminenza il Cardinale Giacomo Lercaro*, Roma, Desclée, 1966, I, 479-516, estratto 40 pp.
22. *Le sanctoral de Saint-Michel de Cuxa d'après le manuscrit Perpignan B.M. 2,* Liturgica 3, Abadia de Montserrat, 1966 (Scripta et Documenta, 17), 85-100.
23. *Un nouveau sermon de saint Chromace d'Aquilée et fragments provenant d'homiliaires bavarois,* «Revue Bénédictine», 76 (1966), 7-40.
24. *Nouveaux manuscrits de Catalogne, témoins des sermons de saint Chromace d'Aquilée,* «Revue Bénédictine», 76 (1966), 314-321.
25. *La tradition manuscrite des Tractatus in Matthaeum de saint Chromace d'Aquilée,* «Sacris Erudiri», 17/II (1966), 302-354 (con R. ETAIX).
26. (Recensione a:) R. GRÉGOIRE, *Le homéliaires du Moyen Age. Inventaire et analyse des manuscrits,* Rome.1966, «Revue d'histoire de l'Eglise de France», 52 (1966), 299-301.
27. *Le calendier du Mont Saint-Michel,* in *Millénaire monastique du Mont St-Michel,* I. *Histoire et vie monastique,* Paris, Lethielleux, 1967, 287-301 (con H. TARDIF).
28. *La vie liturgique au Mont Saint-Michel d'après les Ordinaires et le Cèrémonial de l'abbaye,* in *Millénaire monastique du Mont Saint Michel.* I, *Historie et vie monastique*, Paris, Lethielleux, 303-352 e 2 tavv.
29. *L'office des fêtes de saint Michel dans les bréviaires du Mont,* in *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel,* I, *Historie et vie monastique*, Paris, Lethielleux, 473-487.
30. *Indagini su San Cromazio d'Aquileia,* «Aquileia Nostra», 38 (1967), 151-176.
31. (Recensione a:) C. VOGEL, *Introduction aux sources de l'histoire du culte chrétien au Moyen Age,* Spoleto 1966, «Revue d'histoire de l'Eglise de France», 53 (1967), 74-76.
32. (Recensione a:) D.H. TURNER, *The Reichenau Sacramentaires at Zurich and Oxford* («Revue Bénédictine», 75, 1965), «Aquileia Nostra», 38 (1967), 240-242.
33. *Influence lyonnaise sur l'antiphonaire de l'Office de St-Victor de Marseille,* «Revue Bénédictine», 78 (1968), 138-145.
34. (Recensione a:) M. MESLIN, *Les Ariens d'Occident,* Paris 1967, «Aquileia Nostra», 39 (1968), 147-149.
35. *La testimonianza del martirio nei sermoni di Cromazio d'Aquileia,* «Rivista di storia e letteratura religiosa», 5/I (1969), 3-12.
36. *L'iconographie de saint Chromace d'Aquilée,* I, «Aquileia Nostra», 40 (1969), 81-116.
37. *Chromace d'Aquilée, Sermons,* I, Sources Chrétiennes, 154, Paris 1969, 282 pp.
38. (Recensione a:) M. SIMONETTI, *Rufin d'Aquilée, Les bénédictions des Patriarches* (Sources Chrétiennes, 140), Paris 1968, «Aquileia Nostra», 40 (1969), 240.
39. (Recensione a:) R. GRYSON, *Le Prêtre selon Ambroise,* Louvain 1968, «Aquileia Nostra», 40 (1969), 241-243.
40. *Chromace d'Aquilée, Sermons,* II, Paris, Les éditions du cerf (Sources Chrétiennes, 164), 1971, 290 pp.
41. *Aquilée,* in *Dictionnaire de Spiritualité,* VII, Paris, Beauchesne, 1971, 2159-2167.

42. *Symbolisme de la mer, du navire, du pêcheur et de la pêche chez Chromace d'Aquilée,* in *Aquileia e Grado,* 1972, «Antichità Altoadriatiche», I (1972), 141-152.
43. *Un fragment de sermon sur la passion de S. Pierre, peut-être attribuable à Chromace d'Aquilée,* «Revue Bénédictine», 82 (1972), 105-109.
44. *Un sermon inédit sur Matthieu 16, 13-19 de l'école de Fulgence de Ruspe,* «Revue des études augustiniennes», 18 (1972), 116-123.
45. (Recensione a:) G.C. MENIS, *Storia del Friuli dalle origini alla caduta dello stato patriarcale,* Udine 1969, «Revue Bénédictine», 82 (1972), 166.
46. (Recensione a:) G.C. MENIS, *Nuovi studi iconologici sui mosaici teodoriani di Aquileia,* Udine 1971, «Revue Bénédictine», 82 (1972), 166-167.
47. *Les formules de prières du manuscrit du Mont Saint-Michel, Avanches B.M. 213,* «Studi Medievali», s. III, 13 (1972-1973), 1013-1042.
48. *A propos des sermons XVIII e XXXIII de Chromace d'Aquilée,* «Sacris erudiri», 21 (1972-1973), 35-42.
49. *La liturgie d'Aquilée et de Milan au temps de Chromace et d'Ambroise,* in *Aquileia e Milano,* 1973, «Antichità Altoadriatiche», 4 (1973), 249-270.
50. (Recensione a:) «Cahiers marials», 83 (Juin 1972), *Images de Marie,* «Notre-Dame de Chartres», 14 (1973), 18-19.
51. *Chromatii Aquileiensis Opera,*Tournholti, Brepols, 1974 (Corpus Christianorum, ser. lat., IXA), 610 pp. (con Raymond Etaix).
52. *L'iconographie de Chromace d'Aquilée,* II, «Aquileia Nostra», 45-46 (1974-1975), 669-700.
53. *Le Père Henri Le Saux,* «La Vie Spirituelle», 128, n. 601 (1974), 286-288.
54. *Le Père Henri Le Saux,* «Lettre de Ligugé», 164 (1974), 4-6.
55. *Adieu au Frère Ricardien-Marie,* «Notre-Dame de Chartres», 19 (1974), 15.
56. *A propos de quelques figurations de l'arche d'Alliance,* «Notre-Dame de Chartres», 19 (1974), 8-9.
57. *Saint Charlemagne,* «Notre-Dame de Chartres», 19 (1974), 15.
58. *Chronique du Pèlerinage. Le pèlerinage de l'Ascension,* «Notre-Dame de Chartres», 20 (1974), 20-21.
59. (Recensione a:) J. GUITTON, *Rue de Bac ou la superstition dépassé et J. Colson Domrémy ou la vallée inspirée,* Paris, S.O.S., 1971, 1973, «Notre-Dame de Chartres», 18 (1974), 21.
60. (Recensione a:) J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers avant l'exil,* Paris 1974, «Revue Bénédictine» 84 (1974), 231-233.
61. *Fragment d'un nouveau sermon inédit de Chromace d'Aquilée,* in *Corona Gratiarum. Misellanea patristica, historica et liturgica Eligio Dekkers O.S.B. XII lustra complenti oblata,* I, Brugge, Sint Pietersabdes, 1975, 201-209.
62. *Les homiliaires de Bobbio et la tradition textuelle de l'Opus imperfectum in Matthaeum,* «Revue Bénédictine», 85 (1975), 358-362.
63. *La Vierge aux sept dons du Saint-Esprit,* «Notre-Dame de Chartres», 23 (1975), 11-14.
64. *Notre-Dame de Sous-Terre au XVIIe siècle et au XVIIIe siècle,* «Notre-Dame de Chartres», 24 (1975), 5-8.
65. *La diffusion des oevres de Chromace d'Aquilée dans les scriptoria bavarois du haut moyen âge,* in *Aquileia e l'arco alpino orientle,* 1976, «Antichità Altoadriatiche», 9 (1976), 421-435.

66. *Travaux et découvertes dans la crypte de Notre-Dame de Sous-Terre,* «Notre-Dame de Chartres», 26 (1976), 19-22.
67. *La fresque découverte dans la crypte,* «Notre-Dame de Chartres», 29 (1976), 16-18.
68. *La nouvelle statue de Notre-Dame des Sous-Terre,* «Notre-Dame de Chartres», 29 (1976), 18-20.
69. *Henri Le Saux,* in *Dictionnaire de spiritualité,* 9, Paris, Beauchesne, 1976, 697-698.
70. (Recensione a:) P. ZOVATTO, *Le origini del cristanesimo a Concordia,* Udine 1975, «Revue Bénédictine», 86 (1976), 173.
71. *Un nouveau témoin important des* Tractatus in Matthaeum *de Chromace d'Aquilée: l'homéliaire de San Silvestro di Fabriano,* «Revue des études augustiniennes», 23 (1977), 124-154.
72. *Spicilegium ad Chromatii Aquileiensis opera,* Corpus Christianorum, s. lat. IXA. Supplementum, Turnholti, Brepols, 1977, 611-660 (con R. ETAIX).
73. *Une peinture murale raprésentant la Vierge en majesté,* «Etudes Mariales. Images et sanctuaires de Marie», 34 (1977), 20-23.
74. (Recensione a:) A. CHÉDEVILLE, *Chartres et ses campagnes XIe-XIIIe siècle,* Paris 1973, «Revue d'histoire de l'Eglise de France», 69 (1977), 295-296.
75. *La liturgie de Ravenne au temps de Pierre Chrysologue et l'ancienne liturgie d'Aquilée,* in *Aquileia e Ravenna,* 1978, «Antichità Altoadriatiche», 12 (1978), 355-373.
76. *Sermon africain pour la fête des saints Innocents,* «Analecta Bollandiana», 96 (1978), 108-116.
77. *Trois sermons fragmentaires inédits de Césaire d'Arles conservés à l'Arxiu Capitular de Vich,* «Revue Bénédictine», 88 (1978), 92-110.
78. *Homélies composites sur Mathieu de l'homéliaire de Ripoll,* «Miscellanea Liturgica Catalana», 1 (1978), 89-107.
79. *Nouvelle édition du sermon 136 C de saint Augustin. Note sur le sermon 79 A,* «Revue des études augustiniennes», 24 (1978), 87-100.
80. *Saint Chromace d'Aquilée témoin du Canon Muratori,* «Revue des études augustiniennes», 24, (1978), 101-102.
81. *Le Pontifical d'Hugues de Salins, son Ordo missae et son Libellus precum,* «Studi Medievali», s. III, 19 (1978), 362-425.
82. *A propos de l'Ordo missae du Pontifical d'Hugues de Salins,* «Didaskalia», 9 (1979), 3-9.
83. *Deux fragments d'homéliaires conservés aux archives cap. de Vich. Témoins de sermons pseudo-augustiniens et du commentaire de Luculentius sur les évangiles,* «Revue des études augustiniennes», 25 (1979), 85-105.
84. *L'entrée de Jésus à Jérusalem à la cathédrale de Chartres,* «Notre-Dame de Chartres», 38 (1979), 8-14.
85. H. LE SAUX, *"Les yeux de lumière".* Ecrits spirituels présentés par André Gozier et Joseph Lemarié, Le Centourion, Paris, 1979, 187 pp.
86. *Un sermon occidental pseudo-augustinien témoin du traité sur la Pâque de Méliton de Sardes,* «Vetera Christianorum», 17 (1980), 301-311.
87. *Les apparitions du Christ ressuscité au Portail Royal,* «Notre-Dame de Chartres», 42 (1980), 9-15.
88. *Le commentaire de S. Chromace d'Aquilée sur la Transfiguration,* «Rivista di storia e letteratura religiosa», 16 (1980), 213-222.
89. (Recensione a:) J. DOIGNON, *Hilaire de Poitiers, Sur Mathieu* (Sources Chrétiennes, 254-258, Paris 1978-1979), «Revue Bénédictine», 90 (1980), 335-337.

90. *Nouvelle édition du sermon pour la fête des saints Innocents,* «Analecta Bollandiana», 99 (1981), 135-138.
91. *Le sermon Mai 193 et l'origine de la fête des saints Innocents en Occident,* «Analecta Bollandiana», 99 (1981), 139-150.
92. *L'homéliaire 48-12 de la Bibliothèque capitulaire de Tolède,* «Revue des études augustiniennes», 27 (1981), 278-300.
93. *La diffusion de l'oevre de S. Chromace en Europe occidentale,* in *Aquileia e l'Occidente,* «Antichità Altoadriatiche», 19 (1981), 279-291.
94. *Chromatiana. Status quaestionis,* «Rivista di Storia e Letteratura religiosa», 17 (1981), 64-76.
95. *Le libellus precum du psautier de Sant-Michel de Marturi,* «Studi Medievali», s. III, 22 (1981), 871-906.
96. *Les métiers du Moyen Age dans le vitraux de Chartres,* «Notre-Dame de Chartres», 48 (1981), 20-21.
97. (Recensione a:) D. CORGNALI, *Il mistero pasquale in Cromazio d'Aquileia,* Udine 1979, «Aquileia Nostra», 52 (1981), 229-230.
98. (Recensione a:) G. TRETTEL, *Mysterium et Sacramentum in S. Cromazio d'Aquileia,* «Aquileia Nostra», 52 (1981), 230-231.
99. *Noël,* in *Catholicisme,* 9 (1982), 1309-1315.
100. *Une statuette de Notre-Dame de Sous-Terre conservée au Carmel de Chartres,* «Notre-Dame de Chartres», 52 (1982), 12.
101. *Note cromaziane,* «Aquileia Nostra», 53, 1982, 301-304 (segnalazione di scritti di J. LEMARIÉ, G. TRETTEL, E. MENESTO, V. GROSSI, R. ETAIX, M. TODDE).
102. *La Transfiguration sur le vitrail de la Passion,* «Notre-Dame del Chartres», 54 (1983), 16-18.
103. (Recensione a:) D. NORBERG, *L'oevre poétique de Paulin d'Aquilée,* Stockholm 1979, «MSF», 63 (1983), 214.
104. *La diffusion des oevres de saint Chromace d'Aquilée dans les scriptoria d'Italie,* in *Studi forogiuliesi in onore di C.G. Mor,* Udine, Deputazione di storia patria per il Friuli, 1984, 81-92.
105. *La collection carolingienne de Luculentius restituée per les deux codices Madrid, Real Academia de la Historia, Aemil. 17 et 21,* «Sacris Erudiri», 27 (1984), 211-271.
106. *Les homélies de la Dédicace de la collection de Luculentius et du Parisinus 3829,* «Miscellanea Liturgica Catalana», 3 (1984), 27-45.
107. (Recensione a:) C. SCALON, *La Biblioteca arcivescovile di Udine,* Udine 1979, «Revue d'histoire ecclésiastique», 29 (1984), 784-785
108 (Recensione a:) P. FR. BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane,* Roma 1983, «Aquileia Nostra», 55 (1984), 241.
109. (Recensione a:) L. PADOVESE, *L'originalità cristiana. Il pensiero etico-sociale di alcuni vescovi norditaliani del IV secolo,* Roma 1983, «Aquileia Nostra», 55 (1984), 241.
110. *Note cromaziane,* «Aquileia Nostra», 55, 1984, 242-244 (segnalazioni di scritti di R. Fabris, G. C. Menis)
111. *Un adaptation latine inédite et une version arménienne, attribué à Proculus, di Ps-Chrysostome, In Christi Natalem diem (CPG 4650),* «Vetera Christianorum», 22 (1985), 35-89 (con M. AUBINEAU).

112. *Errata corrigenda dans "Une adaptation latine inédite du Ps-Chrysostome, In Christi Natalem diem"*, «Vetera Christianorum», 22 (1985), 259-260 (con M. AUBINEAU).
113. *L'homéliaire 48.8 de la Bibliothèque capitulaire de Tolède témoin de la tradition du sermonnaire de Saint-Pierre au Vatican*, «Recherches augustiniennes», 21 (1986), 185-205.
114. *L'iconographie de S. Gilles à la cathédrale*, «Notre-Dame de Chartres», 68 (1986), 6-14.
115. *L'homéliaire ombrien cod. 48.9 de la Bibliothèque capitulaire de Tolède*, «Recherches augustiniennes», 22 (1987), 317-338.
116. *L'iconographie de saint Chromace d'aquilée*, III, «Aquileia Nostra», 58 (1987), 261-276.
117. *L'adoration des Mages à la cathédrale*, «Notre-Dame de Chartres», 69 (1987), 4-11.
118. *La Dormition et le couronnement de la Vierge au Portail Nord*, «Notre-Dame del Chartres», 71 (1987), 14-17.
119. *Les origines de la deuxième partie de l'Ave Maria*, «Notre-Dame de Chartres», 4-5.
120. (Recensione a:) F. BACHETTA, *En marche vers Compostelle*, Zodiaque, 1985, «Notre-Dame de Chartres», 71 (1987), 22.
121. (Recensione a:) CH. LELONG, *La basilique Saint-Martin de Tours*, Chambray, 1986, «Notre-Dame de Chartres», 71 (1987), 22-23.
122. (Recensione a:) N. LEVIS-GAUDESCHOT, *Chartres révélée per sa sculpture et ses vitraux*, Zodiaque, 1987, «Notre-Dame de Chartres», 73 (1987), 18-19.
123. (Recensione a:) G. TRETTEL, *Cromazio di Aquileia, Commento al vangelo di Matteo*, Città Nuova. Roma 1984, «Aquileia Nostra», 58 (1987), 309-312.
124. (Recensione a:) C. TRUZZI, *Zeno, Gaudenzio e Cromazio. Testi e contenuti della predicazione cristiana per le chiese di Verona, Brescia e Aquileia (360-410)*, Brescia 1985, «Aquileia Nostra», 58 (1987), 312-314.
125. *Le roi Manassé au Portail Nord*, «Notre-Dame de Chartres», 74 (1988), 17-20.
126. *La prière à la Vierge l plus populaire che nos frères chrétiens d'Orient*, «Notre-Dame de Chartres», 77 (1988), 4-5.
127. *Chromatiana. Apport de nouveaux témoins manuscrits*, «Revue Bénédictine», 98 (1988), 258-271.
128. *L'apport de nouveaux manuscrits témoins des sermons et du commentaire sur Matthieu de Chromace*, in *Chromatius episcopus: 388-1988*, «Antichità Altoadriatiche», 34 (1989), 63-80.
129. *Il sermone XXVI di Cromazio d'Aquileia per la dedicazione della basilica Apostolorum di Concordia*, in *La Chiesa concordiese*. I. *Concordia e la sua cattedrale*, Pordenone, Comitato per il XVI centenario della cattedrale, 1989, 83-95.
130. *La sainte Châsse du Voile de la Vierge dépouillée pendant la révolution*, «Notre-Dame de Chartres», 78 (1989), 17-21.
131. H. LE SAUX, *"Les yeux de lumière". Ecrits spirituels présentés par André Gozier et Joseph Lemarié*, Paris, Le Centurion, 1989 (seconda edizione).
132. (Recensione a:) CH. LELONG, *L'abbaye de Marmoutier*, Chambray 1989, «Notre-Dame de Chartres», 80 (1989), 22.
133. (Recensione a:) J.P. DEREMBLE, C. MANHÈS, *Les vitraux légendaires de Chartres, dés récits en images*, Paris 1988, «Notre-Dame de Chartres», 79 (1989), 20.
134. (Recensione a:) J. TÉZÉ, *Théophanies du Christ*, Paris 1988, «Notre-Dame de Chartres», 79, (1989), 20-21.

135. (Recensione a:) J.D. GRIVOT, *Christs romans, Christs en gloire,* Pierre qui vire Zodiaque, 1988, «Notre-Dame de Chartres», 79 (1989), 21.
136. (Recensione a:) D. RUDLO, CH. EGGENBERG, *Zillis. Image de l'univers roman,* Pierre qui vire Zodiaque, 1989, «Notre-Dame de Chartres», 81 (1989), 25-26.
137. *La statue de Dagobert au Portail Nord,* «Notre-Dame de Chartres», 82 (1990), 19-20.
138. *Les apparitions du Christ ressuscité au Portail Nord,* «Notre-Dame de Chartres», 82 (1990), 21-22.
139. (Recensione a:) G. PERESSOTTI, *Lettura dei Padri della Chiesa nei breviari del medioevo,* Roma 1990, «MSF», 71 (1991), 193-294.
140. (Recensione a:) V. SAXER, *Les rites de l'initiation chrétienne du IIe au VIe siècle,* Spoleto 1988, «MSF», 71 (1991), 296-298.
141. *Le sermon 34 de Chromace d'Aquilée pour l'Epiphanie. Nouvelle attestation dans l'homéliaire carolingien du Pseudo-Bède,* «Sacris Erudiri», 33 (1992-1993), 121-124.
142. *L'homéliaire caroligien de Mondsee témoin de sermons d'un Pseudo-Fulgence,* in *Philologia sacra. Biblische und patristiche Studien für Hermann J. Frede und Walter Thiele zu ihrem siebzigsten Geburtstag,* II, Roma, Herder 1993, 568-582.
143. *Les salles capitulaires de l'abbaye de Mont Saint-Michel,* in *Millénaire monastique du Mont Saint-Michel,* V, *Etudes archéologiques,* Paris, T. Lethielleaux, 1993, 63-80.
144. *Nouveaux fragments de sermons attribuables à un pseudo.Fulgence,* «Revue Bénédictine», 104 (1994), 191-203.
145. *L'influenza di sant'Ambrogio e san Cromazio sulle allegorie della cupola dell'Ascensione,* in *San Marco: aspetti storici e agiografici.* Atti del Convegno internazionale di studi, a cura di A. NIERO, Venezia, 26-29 aprile 1994, Venezia, Marsilio, 1996, 293-299.
146. *Le sermon* Oportet nos, fratres karissimi, gaudere hodie et exultare *de l'homéliaire carolingien dit "de Saint-Père de Chartres",* in *Florentissima proles Ecclesiae.* Miscellanea oblata Reginaldo Grégoire O.S.B., Trento, Monastero S. Silvestro abate, 1996, 373-379.
147. (Recensione a:) G. CATTIN, *Musica e liturgia a San Marco. Testi e melodie per la liturgia delle ore dal XII al XVII secolo,* Venezia, Fondazione Levi, 1990, «Revue Bénédictine», 106 (1996), 217-218.
148. *La recension du sermon pour l'Ascension* Magnun hodie, fratres, suscepimus diem festum *dans le bréviaire de Ripoll,* «Miscellanea Liturgica Catalana», 8 (1997), 109-115.
149. H. LE SAUX, *Lettres d'un sannyasi chrétien à Joseph Lemarié,* Paris, Ed. du Cerf, 1999, 438 pp. (con F. JACQUIN).
150. *La tradition textuelle de l'oevre de Chromace d'Aquilée,* in *Aquileia e il suo patriarcato.* Atti del Convegno int. di studio, Udine 21-23 ottobre 1999, a cura di S. TAVANO, G. BERGAMINI, S. CAVAZZA, Deputazione di storia patria per il Friuli, 2000, 95-100.
151. *I santi Girolamo, Cromazio ed Eliodoro,* in *Patriarchi.* Catalogo della mostra a cura di S. TAVANO, G. BERGAMINI, Milano, Skira, 2000, 84-85.
152. *Omeliario di Aquileia,* in *Patriarchi.* Catalogo della mostra a cura di S. TAVANO, G. BERGAMINI, Milano, Skira, 2000, 86-87.
153. *Une traduction latine inconnue d'un sermon pseudo-chrysostomien sur le baptême du Christ (CPG 4522),* «Revue Bénédictine», 113 (2003), 217.234 (con F. DOLBEAU).

154. *Extrait du tractatus XLII in Matthaeum de Chromace d'Aquilée,* Tournholte, Brepols, 2005 (Corpus Christianorum), 217-234 (con F. DOLBEAU).
155. (Recensione a:) *Expositiones Pauli Epistolarum (Avranches B.M. ms. 79),* ed. G. DE MARTEL, «Les Amis du Mont Saint-Michel», 108 (2003), 79.
156. Presentazione di un testo inedito di P. LE SAUX, *Les fêtes de la Manifestation,* «La Vie spirituelle», 750 (gennaio 2004), 37-52.

LA CROCE E CROMAZIO
(dai sermoni)

Giulio Trettel

Introduzione

Si sa del rilievo (non conosciamo quanto storicamente fondato) assunto dal *segno della croce* che sarebbe apparso nel cielo con iscritto il motto *in hoc signo vinces*, e che starebbe alla base – si pensa – della "conversione" di Costantino il Grande. Non entro nel merito. Neppure è il caso qui di parlare della *legenda* legata alla memoria di Sant'Elena e il ritrovamento della santa Croce.(1) Per notizie più dettagliate, per quanto riguarda Costantino, occorrerà rinviare ad Eusebio di Cesarea (265ca-339ca)(2) e a quanti, sulla sua scorta, nell'indagine intorno al 'personaggio' Costantino, hanno ripreso il tema di *quella* croce. Un terzo riferimento ci potrebbe stare relativo alla *croce di Aquileia*, per le sue note caratteristiche. Anche ciò esula dalle considerazioni che vorremmo qui proporre e che riguardano invece *le immagini* assunte da Cromazio di Aquileia (340/5-407/8) per indicare la croce, quale segno della redenzione.

(1) A documentare la straordinaria fama della vicenda della Santa Croce basterebbero gli affreschi della chiesa di San Francesco in Arezzo, di Piero della Francesca (1428ca-1492). Si sa che gli affreschi della *legenda della Santa Croce* di Piero della Francesca (degli anni 1453-1464) sono legati all'omonima *Legenda aurea* o *legenda Sanctorum* di Iacopo da Varazze (1228ca-1298); *legenda* composta negli anni 1255-1266.

(2) Di Eusebio, vescovo di Cesarea, parla ripetutamente e con entusiasmo san Girolamo soprattutto al cap. LXXXI del *De viris illustribus*. Girolamo attinge molte delle sue notizie da Eusebio.- Cf. i lavori intorno a Costantino il Grande e allo storico Eusebio di Cesarea di Marilena Amerise studiosa recentemente scomparsa (1975-2009).

1. Sermone XIX: la croce è il cocchio trionfale

Diversi sermoni parlano della croce;([3]) forse il più diffuso (per come ci giunge l'opera del vescovo) è il sermone XIX, tenuto – forse – in una celebrazione di un qualche venerdì santo; nei codici, porta un titolo abbastanza lungo, rispetto agli altri sermoni. Il sermone porta la seguente dicitura:

> Sulla passione del Signore, dove si dice: *Allora i soldati del governatore, conducendo Gesù nel pretorio, radunarono attorno a lui tutta la coorte e, spogliatolo, gli misero addosso un mantello scarlatto* [da Mt. 27, 27-28].

Qualche parte delle considerazioni che fa il vescovo al paragrafo sesto di questo testo, si ritrova pure al sermone seguente (XX, un frammento), che ha analogo tema: *La passione*. Il commento di Cromazio al testo evangelico è puntuale; egli segue passo passo i versetti 27-28 di Matteo 27, evidenziando il valore simbolico degli oggetti e delle azioni avvenute. Così è dell'irrisione fatta dai soldati (§ 1), della tunica rosso-porpora e della clamide (§ 2), della corona di spine (§ 3), della canna posta nella mano destra (§ 4); infine della croce posta sulle spalle del Redentore.([4]) Per la croce Cromazio parte da un'affermazione recisa: «La croce di Cristo è il trionfo della sua potenza e della sua vittoria».

Segue poi un brano di intensa teologia cristologica, nel quale afferma la duplice natura (divina ed umana) di Cristo, che è Dio e uomo, è Verbo e carne, è Figlio di Dio e figlio dell'uomo. «Il Signore è stato crocifisso in quanto uomo, perché – in quanto Dio – ha trionfato nel mistero stesso della croce».

Segue una considerazione che ritorna anche nel prologo ai

([3]) L'ultima edizione dell'opera di Cromazio, critica e bilingue (latino/italiano), è nella collana del *Corpus scriptorum Ecclesiae Aquileiensis* (da qui in poi CSEA), Aquileia-Roma, Città nuova: a) per i sermoni IV/1 (2004, traduzione a cura di G. Cuscito); b) per i trattati IV/2 (2005, nostra traduzione). Nell'indice di CSEA IV/2 (p. 530) si può consultare la voce *croce*. Adottiamo le sigle: sr. = sermone/i, tr. = trattato/i.

([4]) Solitamente Cromazio definisce Gesù come «Signore e Salvatore nostro» (*Dominus et / ac Salvator noster*).

trattati, in riferimento ai quattro evangeli,([5]) raffigurati dalle quattro ruote del carro trionfale sul quale il Signore è salito per riportare il trionfo della vittoria. È più che evidente, e subito balza alla vista, il richiamo storico all'ingresso del vincitore, che, reduce dalla battaglia - secondo il costume dei condottieri romani - entrava nel foro montato sul carro trionfale. Prosegue portando poi l'attenzione sulla figura di Simone di Cirene (il cui nome si trova in tutti e tre i sinottici),([6]) che pure «portò sulle sue spalle il trofeo di una tale vittoria».([7])

Iniziando il sesto paragrafo, Cromazio riprende l'espressione fatta più sopra, questa volta così modulata: «La croce di Cristo è dunque la nostra vittoria, perché la croce di Cristo ha procurato a noi il trionfo della vittoria».([8])

Le applicazioni che ne trae l'autore, facilmente deducibili a livello di fede, vengono poi applicate al singolo credente: «Porta in sé la croce di Cristo chi muore al mondo, chi è inchiodato con Cristo».

Questa ultima espressione, che, a prima vista, può parere dura si appoggia invece su *Galati* 2, 19b-20. Cromazio non esita a ripetere ancora: «*Sono inchiodato con Cristo*»; espressione (e verità) che di certo non può fare propria chi è involto nei peccati della carne e delle passioni.([9])

([5]) Cromazio chiama i quattro evangelisti «celeste quadriga per annunciare al mondo intero che egli è il trionfatore di una strepitosa vittoria» (*Et ideo quatuor evangelistas elegit, quasi quadriga caelestis electa ut triumphatorem tantae victoriae omni mundo nuntiaret*); CSEA IV/1, p. 142.

([6]) Mt. 27, 32; Mc. 15, 21; Lc. 23, 26.

([7]) *Huiusmodi ergo triumphum victoriae Simon iste Cyrenaeus humeris suis portavit.* Molti i riferimenti indiretti fatti proprî da Cromazio: cf. sant'Ilario di Poitiers, *In Matthaeum* 33, 3; Origene, *Omelie su Giosuè* (*in Iesu Nave*), VIII, 3; Ambrogio, *Esposizione sul salmo* 118, IV, 28. Per il valore dei termini *triumphus, tropaeum, trophaeum*, ... Cf. C. MORHMANN, *À propos de deux mots controversés de la latinité chrétienne: tropaeum-nomen*, in *Études sur le latin des Chrétiens*, III, 334. Si veda G. CUSCITO, in CSEA IV/1, p. 142-143. Da questa fonte prendiamo anche la traduzione dal testo latino, salvo qualche lieve variante.

([8]) *Crux Christi victoria nostra est, quia nobis triumphum victoriae crux Christi quaesivit*; CSEA IV/1, p. 142. Si può confrontare san Massimo di Torino, *Sermone* XLV; Rufino di Concordia, *Esposizione del simbolo* [apostolico aquileiese], 12.

([9]) «*Qui autem vivit in vitiis carnis, in concupiscentia saeculi, non potes dicere: Cum Christo crucifixus sum*» (Gal. 2, 19c); CSEA IV/1, p. 144. Con forza Cromazio fa la proposta che discende dalla fede; tocca poi al credente dedurne le conseguenze vitali pratiche e logiche per la sua vita.

Ma il tema suggestivo della vittoria della croce non abbandona Cromazio, perché, - a mo' di conclusione, - vi ritorna in terza istanza: «La croce di Cristo è dunque la salvezza del mondo e il trionfo della vittoria celeste».(10)

A questo punto poi il paragone del re celeste (Cristo Signore) con i re terreni si fa stringente. Il confronto si pone sempre tra trofeo e croce, tra il trofeo che innalzavano i vincitori (re o condottieri di eserciti) per la vittoria riportata nelle battaglie, e la croce di Cristo, il *suo* trofeo. Addirittura Cromazio ha l'impressione che i trofei di guerra fossero innalzati a mo' di croce. Ma quale differenza! Anche se un po' lunga la citazione è opportuno lasciare a Cromazio la voce diretta. Così dice:

> «Infatti anche i grandi re, in passato, dopo aver riportato una grande vittoria sui popoli sconfitti, innalzavano un trofeo di vittoria a forma di croce(11) e vi sospendevano in segno di imperitura memoria le spoglie sottratte al nemico. Ma la croce di Cristo attesta una vittoria del tutto diversa. La vittoria di quei re significava sterminio di popoli, distruzioni di città, saccheggio di province. Questa vittoria della croce, al contrario, comporta redenzione per i popoli, salvezza per le città, libertà per le province, sicurezza per il mondo intero. Unico sconfitto il diavolo, dal momento che «la croce di Cristo ha redento il mondo e imprigionato i demonî. Di fatti le spoglie sottratte ai demonî sono sospese alla croce trionfale di Cristo. Ancor oggi, col segno della croce i demonî vengono appesi, tormentati e crogiolati, perché la fede nella croce e il segno della passione li hanno fatti prigionieri».(12)

Il paragrafo settimo commenta Matteo 27, 35: «Quando furono giunti sul Golgota *gli diedero* – dice il Vangelo – *dell'aceto mescolato con fiele, ma, assaggiatolo, non ne volle bere*».

(10) L'aggettivo *celeste (caelestelis)*, è uno di quelli che più tornano cari a Cromazio.

(11) Non siamo in grado di sapere se Cromazio abbia o no pensato alla croce di Costantino; tuttavia il segno della croce posta sui labari costantiniani, così come ce lo presenta certa iconografia (con il motto *in hoc signo vinces*), può far credere che in Cromazio ci stia un'allusione alla battaglia del ponte Milvio.

(12) La nota di G. Cuscito (CSEA IV/1) invita a pensare che non è improbabile che vi sia, qui, un riferimento agli esorcismi, per i quali si faceva uso del segno della croce per sconfiggere le tentazioni del maligno; Cuscito invia a DACL V, 971 e III, 3139ss.

Secondo una credenza diffusa nell'antichità si riteneva che il Golgota fosse il monte su cui era stato sepolto Adamo. Vi sono attestazioni sia di Ambrogio sia di Girolamo in questa linea. Come osserva il Benoit,([13]) se tale leggenda è una ricostruzione fantastica, dal punto di vista teologico è una verità magnifica. Il confronto si pone tra il *primo* Adamo, il capostipite dell'umanità, e il *nuovo* Adamo, Cristo Signore; il confronto è già in san Paolo (Rm. 5, 14-19; 1 Cor. 15, 22). Il monte dunque della crocifissione ricongiunge gli estremi dell'uomo: il peccato ad opera di Adamo, e la salvezza per opera del Signore e Salvatore Gesù Cristo.

2. Sermone II: la croce è l'aratro della fede

Si è detto che il testo del sermone XIX sulla passione del Signore è forse quello più diffuso; altri, pur più concisi, sono altrettanto forti. Per esempio il testo del sermone secondo.([14]) Ad apertura del paragrafo secondo ritroviamo un'espressione interessante: «Questo padre di famiglia dunque semina in noi il buon grano, cioè la parola della fede e della verità, che sparge nei solchi della nostra anima con l'aratro della sua croce, affinché la giustizia metta in noi radici e ci faccia produrre frutti degni di fede».

Qui Cromazio ricupera un'altra immagine della croce, che ha funzione di divenire, per noi, aratro che semina la parola nei nostri cuori.

([13]) Cf. nota (146) in CSEA IV/1, p. 145; P. BENOIT, *Passion et resurrection du Seigneur*, Parigi, Les éditions du Cerf, 1966, p. 194. Si può ancora rinviare agli affreschi di Piero della Francesca in S. Francesco di Arezzo.

([14]) È un sermone che commenta l'episodio di Simon Mago (At. 8, 9-18), a partire però da Matteo 13, 24-25; in CSEA IV/1, p. 56-63. - C'è, forse, un parallelo, ove pur non nominando la croce [l'aratro = croce], l'idea soggiacente è la medesima; è al termine del sermone XXVIII (CSEA IV/1, p. 185); per il quale vedi la nota (185) ivi. Il testo: *Mentre trattiamo di ciò con voi, gettiamo il seme del buon combattimento nel vostro cuore e troviamo il vostro petto quasi solcato dall'aratro della giustizia. Coltivate dunque la Parola seminata in voi, affinché possa germinare ciò che abbiamo piantato.*

3. Sermone II: da corvo a colomba

Sempre in questo stesso sermone c'è un riferimento, per dir così, congiunto della croce, perché riguarda sia il Signore sia il malfattore che viene crocifisso con lui e che chiede al Signore morente un ricordo, per quando egli sarà giunto nel suo regno (cf. Lc. 23, 39-43). Il sermone secondo ha per titolo: *«Comincia il sermone sul brano degli Atti degli Apostoli, dove si parla di Simon Mago»*, ed è di commento al testo di *Atti* 8, 9-18. Punto di partenza è però Matteo 13, 24-25. Il nemico per antonomasia, il diavolo, – nottetempo, – sopra il buon seme seminato dal padre di famiglia, sparge la zizzania. Ciò che – fuori metafora – è capitato proprio a Simon Mago, perché voleva 'comprare' lo Spirito Santo! Simon Mago è ben raffigurato dal corvo fatto uscire dall'arca da Noè (cf. Gen. 8, 6-7). Così Cromazio presenta ed interpreta il simbolo: «Indubbiamente nella figura di questo Simone riconosciamo il corvo, già(15) fatto uscire, per sua rovina, dall'arca di Noè. Anche costui era stato accolto nell'arca di Noè, cioè nella Chiesa di Cristo, quando credette e fu battezzato».(16) Analoga sorte ebbe anche Giuda Iscariote, che pure era stato associato al numero degli Apostoli, ed era stato quindi accolto nell'arca, ossia nella Chiesa. Ma Giuda rifiutò di lasciarsi trasformare, rimanendo perciò nero corvo; quindi non poteva essere trattenuto dentro la Chiesa. La Chiesa, comunità dei credenti, non può contenere gente siffatta come Simon Mago, o come Giuda Iscariote. Nella Chiesa – la candida sposa di Cristo, ch'egli si è guadagnata con il sangue versato sulla croce, - non c'è spazio per esseri immondi, per pagani, per eretici, finché rimangono tali, ossia nero corvo, rifiutando la grazia.(17)

(15) L'avverbio *già* risponde a *iamdudum* (o anche *dudum*), ad indicare un tempo remoto; cf. più avanti nota 39.

(16) Dall'immagine (il corvo) l'autore passa subito alla realtà raffigurata dal corvo (Simon Mago). Il motivo o tema dell'arca di Noè è presente in molti autori dei primi secoli (ad indicare solitamente la Chiesa), come: Clemente romano, Giustino, Ireneo, Ippolito, Origene, Tertulliano, Cipriano, Ambrogio, Gregorio di Elvira, Gaudenzio di Brescia, Agostino; per le fonti cf. nota (15), in CSEA IV/1, p. 59.

(17) Cromazio, in ragione dell'apertura alla fede, istituisce quasi una gradazione; i più distanti di tutti dal Signore sono gli eretici (perché i più pervicaci); seguono i giudei (anch'essi colpevoli di perfidia, di infedeltà, di incredulità), infine (assai più prossimi a salvezza) sono

Cromazio riflette a lungo sul significato simbolico della candida colomba e del nero corvo. Anche l'eunuco, ministro della regina Candace, meritò di entrare nella Chiesa (cf. At. 8, 29-31), perché divenuto candida colomba (§ 7). Ma torniamo al ladrone pentito. Ecco cosa è avvenuto di lui per venire associato alla passione del Signore (§ 6):

> «Vuoi sapere chi il Signore trasforma da corvo in colomba? Poni mente al famoso ladrone crocifisso assieme al Signore: egli era corvo tutto nero di peccati. Ma dopo aver confessato Cristo sulla stessa croce, da corvo divenne colomba, cioè da immondo puro, da bestemmiatore diventò confessore, da ladrone del diavolo divenne martire della Chiesa».

4. Sermone I: la scala di Giacobbe

Cromazio, sempre per indicare la croce, può anche fare ricorso all'immagine della scala di Giacobbe (cf. Gen. 28, 12ss). Egli prende l'avvio dall'episodio di cui parlano il libro degli *Atti* al capitolo 3, 1ss. Il titolo del sermone primo([18]) recita: *Sugli Atti degli Apostoli, dove gli Apostoli guariscono uno storpio.*

Ma il vescovo, all'inizio, si addentra solo marginalmente nell'esegesi del brano, tutto preso com'è da suggestioni bibliche, con motivi l'uno più dell'altro pieni di riferimenti biblici diretti o indiretti. È un sermone, fin dal primo paragrafo, dai vasti orizzonti, specie là dove riscontra che si ha l'inveramento delle voci della legge e dei profeti, assieme alla singolare analisi che egli fa di *Deuteronomio* 22, 6-2. Il testo si legge con piacere e simpatia. Il viandante che si imbatte nel nido di uccello che ha pure i suoi piccoli, è invitato a portare via per sé solo la madre, e lasciare lì, liberi, gli uccellini. L'applicazione che Cromazio ne

i pagani; cf. nota (13), p. 58, di CSEA IV/1. Un'altra categoria, che non si saprebbe come collocare, è quella delle genti (*gentiles, gentes, gentium,* cioè pagani) che stanno trasmigrando per entrare nei confini dell'impero, in specie al nordest nella regione decima; cf. sotto, nota 20. Un riferimento allo scompiglio politico e sociale provocato dalla incursioni dei barbari si trova – quale supplica – a conclusione al sr. XVI.

([18]) In CSEA IV/1, p. 50ss.

deduce può far sorridere: la madre (chioccia o uccello che sia) rappresenta la sinagoga, i piccoli raffigurano la Chiesa, alla venuta del Signore. Il viandante di cui si parla è figura del Signore, che – per ripercorrere le nostre stesse strade – ha assunto un corpo umano dalla Vergine.([19]) Il viandante lasci lì dunque la madre, perché possa rigenerare degli altri uccellini, mentre può portarsi via i piccoli. A che tutto questo? Il Signore, con la sua venuta, ha separato la sinagoga (raffigurata nella madre degli uccellini) e ha prelevato gli apostoli (i piccoli della nidiata), ossia ha diviso la sinagoga dalla Chiesa. Cromazio sostiene la sua esegesi con un salmo: *Infatti il passero si è trovata una casa, e la tortora un nido, dove porre i suoi piccoli* (sal. 83, 4-3). E dal momento che gli apostoli sono stati dati alla Chiesa, la sinagoga è rimasta vuota. Una sterminata folla dalle genti, invece, fa ressa per entrare nella Chiesa.

Il paragrafo successivo, il terzo, verifica tale asserto: con l'avvento di Cristo, ben pochi giudei, che pure erano di per sé una grande moltitudine,([20]) hanno voluto entrare nella Chiesa. Anche ciò era stato previsto.([21]) Lo conferma con una serie di citazioni (che qui non riporto). I riferimenti, comunque sono Isaia 10, 22; Atti 4, 4; di nuovo Isaia 8, 18 e Isaia 35, 5-6. Il quarto paragrafo si addentra più puntualmente a commentare il

([19]) Il testo ha un grosso rilievo teologico, sia per ciò che concerne l'incarnazione del Signore (del Verbo), sia per il motivo mariano presente: *ex virgine corpus assumpsit*. Brevi cenni all'incarnazione-crocifissione sono rintracciabili nel sr. VIII, sull'ascensione, con un'immagine singolare (come succede a Cromazio), nuova e bella. Osserva: La meraviglia espressa dagli angeli che ammirano il candore delle vesti del Signore che sale glorioso nei cieli ma, insieme anche il loro colore scarlatto, sono quelle descritte da Isaia 63, 2, perché *colui il quale era nato sulla terra da una vergine* (ex virgine), *secondo la carne, colui che si era visto patire e venire crocifisso nella sua carne salisse al cielo con la stessa carne* (sr. VIII, § 2; in CSEA IV/1, p. 83). Dice poi più avanti: *Inoltre è stato menzionato anche il torchio* (da Is. 63,1), *perché fosse chiaro il riferimento alla passione della croce del Signore. Nella passione della croce, infatti, Cristo fu come spremuto dal legno di un torchio, perché versasse per noi il suo sacro sangue* (CSEA IV/1, p. 83, cf. ivi nota (48).

([20]) *Cum innumerabilis esset multitudo populi Iudaeorum, adveniente Christo in carne, pauci admodum crediderunt* (CSEA IV/1, p. 50).

([21]) Il rapporto AT / NT è di capitale importanza per capire tutta la Scrittura; per Cromazio ciò è essenziale; l'aveva già affermato ad apertura del sermone; si tratta della *veritas* che dà consistenza alla *figura* (al *typus*, all'*imago*...): *inter cetera sacramenta futurae veritatis etiam hoc in lege dictum est, etc.* (incipit del sermone in CSEA IV/1, p. 50). Del resto risponde all'*esegesi* di Gesù stesso (cf. Lc. 24; Gv. 1, 45; 2, 22; 5, 39-47; 12, 41; 19, 28. 35-37).

testo degli Atti 3, 1ss. Non manca l'applicazione: noi, prima di venire alla fede, eravamo come quel paralitico, zoppicanti sulla via della giustizia e della verità. Lo zoppicare non è però quello fisico, bensì quello dell'anima (*mens*) e dello spirito (*anima*). Con la venuta di Cristo, ossia con la predicazione apostolica,([22]) siamo stati condotti da lui alla *Porta bella,* siamo stati portati da Cristo alla Chiesa, dove egli ci ha guariti dalle nostre infermità.

Che si tratti proprio della *Porta bella* trova fondamento nel profeta David. Lo conferma anche in base al salmo 117, 19-20. Molte sono le porte nella legge e nei profeti, ma codeste portano necessariamente all'unica porta, cioè alla predicazione evangelica.([23]) Solo a questo punto Cromazio si accosta al testo di *Genesi* 28, 17. Ricorda come la scala, vista in sogno da Giacobbe è una scala, che, pur piantata sulla terra, arriva a toccare il cielo: *Ecco la casa del Signore, ecco la porta del cielo.*

Segue poi segue l'identificazione: «La scala fissata dalla terra al cielo è la croce di Cristo, mediante la quale ci è dato l'accesso al cielo e che conduce realmente fino al cielo».([24])

Gli 'scalini' di questa singolare scala sono le virtù, in particolare quelle elencate da san Paolo,([25]) e tutte le altre virtù che fanno da corona alla vita cristiana, e che, in tutta sicurezza, ci permetteranno di raggiungere il cielo. Ma Cromazio non è ancora del tutto soddisfatto, perché la scala, ossia la croce, assume anche un altro valore: «Ora questa scala simboleggia a buon diritto la croce di Cristo. Infatti, come i gradini sono tenuti fra due montanti, così anche la croce di Cristo si innesta fra i due testamenti, avendo in sé i gradini dei precetti celesti per mezzo

([22]) È l'*evangelica praedicatio* o la *apostolica praedicatio*; cf. nota seguente.

([23]) *Multae, inquit, portae in lege et prophetis sunt; sed diversae istae portae ad unam portam ducunt, id est ad evangelicam praedicationem, quae vera porta est Christi, quia per legem ac prophetas ad <evangelicam> praedicationem pervenitur, quae idicirco proprie porta Domini dicitur, quia nobis introitus per eam ad regna caelorum est* (CSEA, IV/1, p. 52ss).

([24]) *Scala firmata a terra usque ad caelum, crux Christi est, per quam nobis introitus ad caelum est,* etc. (CSEA IV/1, p. 54).- L'immagine della scala vista da Giacobbe è molto antica nella letteratura cristiana; la si ritrova già in san Giustino († 165), *Dialogo con Trifone* 86, 2 e in sant'Ireneo († verso il 200), *Dimostrazione della predicazione apostolica*, 45.

([25]) L'apostolo presenta più di un elenco contrapponendo vizi a virtù; cf. soprattutto Gal. 5, 6. 22-23; 2 Cor. 6, 6; Ef. 5, 8; 1 Tim. 6, 11; ecc.

dei quali si sale al cielo».(26) S'è vista, fino qui, la croce raffigurata nel *cocchio trionfale* dei vincitori nelle battaglie, nell'*aratro* che solca la terra e nella *scala* vista da Giacobbe.

5. Sermone XV: la quercia di Mambre

Passiamo, ora, ad altra prefigurazione della croce: è al sermone XV.

Il vescovo ravvisa un'immagine della croce nella quercia di Mambre (*Gen.* 18, 1ss.). Però, nella quercia di Mambre, più che un'immagine, è da ravvisare piuttosto un *tipo* (*typus*) o una *figura* della croce; ossia: la quercia è chiamata a rappresentare, in anticipo, la croce del Signore.(27) Il sermone XV ha un notevolissimo rilievo per molteplici ragioni, che vanno esaminate in altra sede.(28)

Qui Cromazio mette a confronto la quercia con la croce, vedendo in quella il tipo della croce (il *typus* è l'anticipo dell'*antìtypus,* ossia della *veritas*);(29) la quercia dunque è l'anticipazione, *in figura,* dello strumento assunto dal Signore per riscattarci.

Il sermone prende avvio dalla narrazione della lavanda dei piedi riferito da Giovanni 13. Inizialmente Cromazio si ferma a considerare l'esempio di umiltà e di abbassamento(30) voluto ed

(26) Pensiero analogo si può rintracciare in san Zeno vescovo di Verona († verso il 370): *Tractatus* I, 37, 14-15. Ma per Cromazio non si tratta di un caso unico; più volte il vescovo di Aquileia riflette sulle due Alleanze, che stanno tra di loro in ragione (*ratio,* altro termine rilevante nell'autore) di *figura* (=AT) a *veritas* (= NT). Si veda il *prologo* ai tr. §§ 3 e 11, ecc.

(27) Si tratta del rapporto (della *ratio*) tra l'AT e il NT, che consiste nella relazione di *figura* [o di *typus,* di *imago,* di *umbra*...] (= AT) rispetto alla realtà, la *veritas,* che trova 'corpo' (= piena realizzazione) nel NT, ossia in Gesù Cristo, è lui che dà pienezza all'anticipo (alla *figura,* al *typus,* all'*imago,* all'*umbra*...di cui si è detto). Beninteso: personaggi, fatti, avvenimenti dell'AT conservano la loro realtà storica, ma sono assunti, in anticipo (*in figura, in typo*), a significare ciò che sarebbe poi avvenuto nella *futura veritas,* nel Signore; cf. nota precedente.

(28) Ne hanno parlato parecchi studiosi, per es., S. TAVANO, P.F. BEATRICE, ed altri ancora. Si può vedere il nostro *Mysterium e sacramentum in S. Cromazio di Aquileia*, Trieste, s.n., 1979, ed altri di cui la bibliografia in CSEA IV/1.

(29) Per evitare l'inconsistenza cui vengono sottoposti taluni termini quali *verità, figura,* o *tipo* (o altri di valore simile), è giocoforza fare ricorso alla parola corrispondente latina o greca, (come τύπος, 'αντίτυπος).

(30) L'abbassamento (κενωσις) va evidentemente visto nella sua pienezza come in Fil. 2, 6ss.

assunto dal Signore. Chiare le conseguenze per il credente, solo che ci si fermi a ripensare al servizio fatto dal *Maestro* e *Signore* (Gv. 13, 4). Di fronte all'umiliazione del Signore, c'è poco da vantarsi per nostri presunti meriti, o per nobiltà di sangue, o per onori millantati, o per presunte ricchezze. È il Signore della gloria e della maestà divina che si china a lavare i piedi dei servi: di che dovremmo, noi, menare vanto? La prima riflessione di Cromazio per sé dovrebbe attenersi alla spiegazione della narrazione dell'episodio in sé.([31])

Come dal seguito si potrà vedere, Cromazio congiunge i termini estremi del peccato e della redenzione (Adamo e il mistero della Pasqua del Signore), passando attraverso l'alleanza sancita con Abramo, perché Abramo vide che stava realizzandosi il mistero della salvezza. Nella quercia di Mambre già si profilava la croce del monte Calvario. Si asseriva che proprio là fosse stato sepolto Adamo, lui che era andato incontro alla morte (§ 5). Perciò dall'albero del paradiso si passa alla quercia di Mambre, alla croce del Signore, in quanto vale l'asserto: «perché di là da dove era proceduta la morte proprio di là venisse anche la vita, e colui che in Adamo traeva la vittoria dal secondo Adamo venisse sconfitto».

Più avanti il vescovo dirà di trovarsi quasi avviluppato in un nodo di misteri,([32]) talmente vasta è la rete dei raccordi biblici, misterici, celebrativi che ha davanti. Per ben due volte si richiama all'ordine, quasi a riprendere il filo del suo dire: «Per ora vediamo intanto il senso letterale» [di Gv. 13] (inizio del §2); «Ma riprendiamo l'ordine dell'esposizione» (§ 3, inizio);

«Ora però consideriamo il significato misterioso della presente lettura, sebbene sia già un mistero ciò che diciamo» (inizio del § 4).

Anche se indirettamente, il gesto di Gesù, che si toglie la

([31]) È quello che egli chiama il *secundum litteram dicamus*, cioè: prima di passare alla spiegazione del mistero (*praesentis lectionis mysterium videamus*) spieghiamo il fatto storico in sé (§ 4).

([32]) *Sed nunc iam praesentis lectionis mysterium videamus, quamquam mysterium sit quod dicimus* (inizio del § 4). Il termine *mysterium* poi è altro termine ricorrente (forse il più ricorrente, e che ha il quasi parallelo in *sacramentum*) in Cromazio.

tunica, ha un grande valore misterico; più avanti (cf. § 5) dirà che tale gesto si collega ad Adamo, che si privò di ogni indumento di grazia; e passa in rassegna quanto (tutto !) Adamo ha perduto con la sua prevaricazione. Ma torniamo anche noi all'ordine delle cose da dire... Perché l'episodio di Mambre? Quale il suo significato? E perché tutto questo? Cromazio non accenna ai personaggi di cui si riferisce nella Genesi 18, 2, tutto preso com'è dalla suggestione di dare forza e significato al tempo (era l'ora sesta), e alla valenza della quercia. S'è vero che Abramo lavò anche i piedi. Nel gesto che pure fece Abramo di lavare i piedi,([33]) Cromazio è già dentro a scandagliare il mistero, perché il vescovo – subito – dice che Abramo lavò i piedi al Signore. È un testo densissimo e straordinario, che riportiamo senza che vi sia necessità di commento, tanto è terso:

«Certo Abramo lavò i piedi al Signore, quando gli apparve alla quercia di Mambre. Ma era anche il servo che li lavava al padrone: era giusto infatti che il servo lavasse i piedi al padrone. Lavando i piedi al Signore, Abramo rese un servizio non al Signore, ma a se stesso per riceverne la benedizione. E per tale servizio ebbe nella vecchiaia un figlio dalla moglie sterile. Fu quando il Signore, sul mezzogiorno, gli apparve presso la quercia di Mambre che Abramo vide la prefigurazione del mistero che doveva compiersi. La quercia di Mambre prefigurava infatti la croce del Signore; l'ora di mezzogiorno è il tempo della passione, perché il Signore, all'ora sesta, fu posto in croce per la salvezza del mondo, secondo la testimonianza del Vangelo. E perciò si racconta che Abramo riposava sotto un albero di quercia perché la fede dei patriarchi non trovò riposo che sotto la croce di Cristo, e si riposò sul mezzogiorno, nell'ora in cui la calura suole essere più forte, perché solo la croce di Cristo ha potuto ridarci sollievo dall'arsura del peccato con l'ombra della sua passione. E non senza motivo il Signore apparve sul mezzogiorno ad Abramo presso un albero di quercia, perché il momento culminante della manifestazione di Cristo fu quando a mezzogior-

([33]) Cromazio non parla dei tre personaggi ospiti di Abramo (Gen. 18, 2), ma entra già subito nel mistero (Gen. 18, 1): Abramo lava i piedi al Signore.

no prese su di sé la croce della beata passione per la nostra salvezza».[34]

A questo punto il vescovo passa a descrivere i vantaggi che ne ebbe Abramo per il servizio prestato al Signore nel gesto di ospitalità.

6. Sermone XV: il numero 300

Nello stesso sermone l'autore aggiunge poi anche un altro episodio di un servizio analogo fatto da Gedeone, che pure si trovò a lavare i piedi al Signore.[35] Interessante anche il seguito della narrazione che riguarda Gedeone, che – dopo aver lavato i piedi al Signore – offrì un sacrificio su di una pietra: il fuoco, suscitato dal Signore mediante una verga, bruciò l'olocausto offerto.[36] Se può sembrare che Cromazio abbia concluso le considerazioni sul significato delle raffigurazioni da lui ravvisate, quasi improvvisamente, gliene brilla un'altra, egualmente grande. Gedeone, partendo per la guerra, prese con sé – come suggerito dal Signore – «soltanto trecento uomini, con i quali riportò una splendida vittoria sui nemici». Ma perché? «E certamente non sarebbe potuto riuscire vincitore con un numero

[34] È singolare il fatto che Cromazio rapidamente sorvoli sul segno dell'ospitalità per cui Abramo meritò d'essere ricompensato dal Signore con il dono di un figlio. È un accenno che, in brevi termini, pure c'era però stato: *E per tale servizio* [dell'aver egli lavato i piedi al Signore] *ebbe nella vecchiaia un figlio dalla moglie sterile* (§ 2). Cromazio - come si vede – è tutto preso dalla comparazione della figura (la quercia di Mambre) alla sua realizzazione (la croce sul Golgota).

[35] Per tale vicenda di Gedeone occorre riferirsi a *Giudici* 6, anche se il testo biblico alluso non fa cenno (almeno esplicito, che non sia sottinteso perché legato ad un imprescindibile dovere di ospitalità); si pensa che la fonte possa essere una tradizione rabbinica, che affiora anche in sant'Ambrogio; il quale – a sua volta – unisce i due personaggi Abramo e Gedeone; si veda, per i riferimenti, CSEA IV/1, p. 118, nota (97) per sant'Ambrogio di *de Spiritu Sancto*.

[36] Anche qui Cromazio trova straordinarie figurazioni tipologiche; la *pietra*, su cui c'era l'offerta, raffigura l'incarnazione di Cristo; il *fuoco* poi che bruciò l'offerta sta a significare il fuoco divino dello Spirito Santo, ecc.- L'autore riscontra un'altra immagine interessante visiva della croce (parallela a questa sul numero 300), mentre commenta Mt. 5, 18, perché gli viene di paragonare lo iota di cui il testo biblico, ai due legni montanti della croce; il testo è al tr. 20, § 1, CSEA IV/2, p. 169: *lo iota e l'apice, messi insieme, in qualche modo rappresentano una certa immagine* (quandam imaginem) *plastica della croce...*

diverso da questo che simboleggiava il mistero della croce: infatti nel numero trecento, secondo il sistema di numerazione dei greci è rappresentata la lettera 'tau', nella quale appare un'evidente immagine della croce. Per di più Gedeone ripartì quei trecento in tre corpi perché, la vittoria della croce si fonda sulla fede nella Trinità».([37])

Nel terzo paragrafo Cromazio torna a sottolineare il gesto di abbassamento fatto dal Signore nel lavare i piedi dei discepoli. Ma nel gesto di lavare i piedi l'autore vede che si realizza in realtà uno scambio ed una ricompensa per l'ospitalità fatte da Abramo e da Gedeone a suo tempo; il Signore è un buon rimuneratore dei servizi ricevuti dai patriarchi.([38]) Abramo e Gedeone hanno lavato i piedi al Signore, *allora*; il Signore Gesù lava *ora* i piedi agli apostoli, per restituire – in qualche modo – il servizio ricevuto un tempo remoto.([39]) Poi (finalmente! dice Cromazio) passa ad esaminare la realtà profonda, il mistero soggiacente al gesto di umiltà e di condiscendenza del Signore. E osserva il senso dell'essersi tolto la tunica, di aver indossato il grembiule, di aver versato l'acqua nel catino. I piedi delle nostre anime sono stati purificati quando il Signore si è svestito della sua carne, non comunque, ma sulla croce; così:

«In nessun altro momento sono stati lavati i piedi delle nostre anime, o purificati i passi del nostro spirito, se non quando il Signore si spogliò della sua tunica; allora, appunto, quando sulla croce, depose la tunica della carne che aveva assunto, di

([37]) In Cromazio, come è dato di vedere, da un'immagine ne sgorga un'altra; immagini sempre sorgive e splendide; commentarle significherebbe mortificarle e scolorirle. Basterebbe osservare certe ricorrenze: *figurare, praefigurare, significare, figura, mysterium, futura veritas, sacramentum* (qui al plur.), ecc. Quanto al *tau* (ταυ) la riflessione porterebbe lontano; ci accontentiamo di rinviare alle note nel commento al sermone XV, in CSEA IV/1, pp. 117-122. Lì è possibile trovare anche altri riferimenti patristici di autori antichi, come Ambrogio, Gregorio di Elvira. Tra gli autori recenti Joseph Lemarié (con Raymond Étaix lo "scopritore" di Cromazio), P.F. Beatrice, S. Tavano, G. Cuscito, ecc.; si veda nella bibliografia delle note.

([38]) Tra le mille riflessioni che in questi testi stupendi è dato ritrovare, ne sottolineiamo una di natura teologica: Cromazio, qui, parla ripetutamente di Cristo; evidentemente Cristo è il Verbo incarnato nel seno della Vergine e nato nel tempo. Perciò si può e si deve parlare di Cristo *preesistente*, ma *in figura*.

([39]) È quanto Cromazio asserisce mediante l'uso (abbastanza frequente) degli avverbi *dudum, iamdudum*, che esprimono la *figura* di allora rispetto alla *veritas* di ora.

cui si era rivestito invero all'atto della nascita, ma di cui si spogliò al momento della passione».

Testo che Cromazio spiega ulteriormente con il dire che spogliando sé il Signore ricoprì la nostra nudità, ossia mancanza di virtù, per ricoprire con la tunica della sua carne il mondo intero. Ciononostante non rimase nudo, perché lui, sì, era pienamente rivestito di virtù.

Nei due ultimi paragrafi, quinto e sesto, entra nel vivo del commento della lavanda dei piedi. Ma Cromazio riscontra che si stanno realizzando, qui, grandi misteri ed è qui che Cromazio, ora, raccorda Giovanni 13 non più con Abramo e Gedeone, ma con Adamo, perché – come s'è visto – la croce è stata innalzata sul calvario, là dove, secondo una tradizione, sarebbe stato sepolto Adamo. Il confronto, dunque, corre tra Adamo e il Signore, tra l'inizio dell'umanità e l'umanità nuova redenta e restaurata in Cristo. Pur senza un richiamo diretto, è soggiacente il paragone del nuovo Adamo rispetto al primo Adamo, di cui si ha il primo riferimento in san Paolo.(40) Questo sermone ha un grande rilievo di natura liturgica, storica, teologica, come è dato rilevare dalle sobrie note apposte nei vari commenti ai testi del sermone.(41)

7. Sermone XXXI: la medicina celeste

Più breve il testo del sermone XXXI, ma non per questo meno intenso. Anche in questo si ritrova ancora Adamo (§ 2),

(40) Cf. Rm. 5, 12-21, ma anche 1 Cor. 15, 45-49.

(41) È d'obbligo riferirsi al lavoro di P.F. BEATRICE, *La lavanda dei piedi. Contributo alla storia delle antiche liturgie cristiane*, Roma 1983 (Biblioteca Ephemerides Liturgicae subsidia); l'autore dedica esplicitamente alcune pagine a san Cromazio; S. TAVANO, *In margine all'omelia XV di Cromazio di Aquileia*, «Studi Goriziani», 36 (1964), p. 8-10. Quanto alle altre considerazioni che il sermone merita, non è questa la sede: si vedano gli studi citati. Per ciò Cromazio ha ravvisato via via grandi misteri nel gesto di Gesù: è un grande mistero della nostra salvezza (§ 1); presso la quercia di Mambre Abramo vide la prefigurazione del mistero che doveva compiersi (§ 2); [Gedeone] vide in anticipo i misteri (Cromazio dice però *sacramenta*, [per giunta al plur., cosa insolita]) della verità che si sarebbe realizzata in seguito (§ 2); [il numero 300] simboleggiava il mistero della croce (§ 2); *Ora però consideriamo il significato misterioso* (*mysterium*, però dice) *della presente lettura* [di Gv. 13] (§ 4); *E siccome* [Pietro] *capì che nella lavanda dei piedi si nascondeva un profondo significato* (ma Cromazio dice *mysterium*), *aggiunse, ecc.* (§ 5).

chiamato nuovamente in causa. Il sermone ha per titolo: «Sugli Apostoli che guariscono i malati» e si riferisce a più testi del libro degli *Atti* (ai capp. 2. 3. 5. 9). Gli apostoli operano in forza della potenza divina loro comunicata dal Signore. E potevano operare sia corporalmente (i miracoli delle sanazioni fisiche) che spiritualmente (guarigioni delle malattie dello spirito). Malattie diverse esigono differenti medicine; non così avviene per la medicina celeste,([42]) l'efficacia della quale vale per qualsiasi malattia. Qui – sostiene Cromazio([43]) - si tratta dell'unica medicina che risana da qualsiasi languore, perché si tratta della medicina dell'albero della croce. Nella medicina terrena si fa ricorso al bisturi; nella medicina celeste, invece, si fa ricorso alla penetrante forza della parola divina: non da un taglio di lama terrena (il ferro del chirurgo), ma dalla lama della Parola divina che penetra nell'intimo dell'anima.([44]) Il profeta (Ger. 8, 22) assicura che un'unica medicina della resina sana le malattie più incancrenite e più differenti. Si chiede il perché.

> «Il profeta non parla qui di un balsamo (*resìna*) qualunque, ma di un rimedio celeste, né [il profeta parla] di un medico che sia uomo, ma di un medico che è Dio (§ 2, fine).([45])
> Ma dobbiamo considerare a fondo questo fatto, come mai cioè pur manifestandosi nel genere umano pur diverse infermità o differenti malattie dovute ai peccati, il profeta qui promette la guarigione da ogni male con l'unico rimedio del balsamo Se si sta al paragone delle cose di quaggiù, malattie differenti richiedono differenti rimedi; invece secondo il misterioso piano di Dio,([46]) il medesimo balsamo è il rimedio unico che ha guarito e ogni giorno guarisce tutti i mali del peccato. È noto che il balsamo lenitivo proviene da un albero; di conseguenza, quando promette il balsamo come mezzo per guarire, il profeta indica senza dubbio il rimedio della croce del Signore, per mezzo del quale è stata donata al genere umano la salvezza eterna. Questa è dunque l'unica medicina che ha guarito e che guarisce ogni

([42]) Qui si ricupera un altro termine carissimo a Cromazio: l'aggettivo *celeste*, (*caelestelis*) aggettivo che viene associato a parecchi termini.

([43]) Sal. 102, 2-3; Is. 53, 5; Sap. 16, 12; sal. 106, 20.

([44]) Nell'espressione *non acumine ferri terreni, sed acumine verbi divini*, ci può essere un riferimento ad Ebr. 4, 12; cf. in CSEA IV/1, n. (202) e (203).

([45]) Espressione singolare *de medico Deo*; spesso Cromazio parlerà del Signore quale *medico celeste*. *Di un rimedio celeste* traduce *de medicina caelesti*.

giorno i diversi mali del mondo perché la predicazione della croce di Cristo è il rimedio dei peccati» (§§ 2-3).

La citazione alquanto diffusa, offre però un testo che è talmente esplicito per cui non ha bisogno di venire ampliato o spiegato. E questo è un altro pregio di Cromazio. Qui il richiamo all'albero della croce risulta quanto mai chiaro, non comunque, ma attraverso la medicina che da quell'albero, l'albero della croce, promana per la sua efficacia guaritrice, ossia redentiva.

8. Dal sermone XXXVII: la barca

Nei sermoni ritroviamo un altro testo che ha dei precisi paralleli (in testi più diffusi([47])), nel quale la croce viene confrontata con l'albero maestro della nave. Si tratta di un frammento; riguarda Matteo 8, 23-28. La barca su cui Cristo è salito può assumere due significati; il primo:

> «Questa barca può simboleggiare, infatti, la croce sulla quale Cristo salì per la nostra redenzione. Il Signore e Salvatore nostro, che regge il timone del mondo intero, è portato dal modesto legno di una barca. Colui che ha creato tutto il mondo, lo ha salvato con il legno di una croce. Colui che si degnò di morire in croce per noi e che custodisce il suo popolo ininterrottamente, si addormentò in una barca» (§ 1).

Il significato ulteriore è che la barca ben si presta a raffigurare la Chiesa, come Cromazio poi spiega secondo l'interpretazione tipologica.([48])

([46]) Veramente dice *secundum caeleste mysterium*. Prima aveva: *unā medicinā resīnae*.

([47]) Ci sono dei paralleli, per es., ai trattati 42 (per Mt. 8, 23-27), § 6 [*erecta in medio ipsa salutari arbore crucis, in qua evangelicae fidei vela suspendens, etc.*] e 51 A (per Mt. 13, 53-58) [al § 4: *qui, ut ad exaranda corda credentium ferrum ligno configeret, in cruce suspendi dignatus est*]. Espressione caratteristica di Cromazio, ad indicare l'abbassamento (l'annientamento: cf. Fil. 2, 6ss) del Signore. Vicino pure il tr. 52 (per Mt. 14, 22-33). Alla fine del tr. 54 è di nuovo presente Adamo, in comparazione con Cristo, e con un ben diverso esito della loro opera: di morte e di vita.

([48]) Non c'è bisogno di dire quanto, nell'immaginario, la tipologia della Chiesa raffigurata da una barca, sia antichissima. – Il sr. 37 ha una conclusione vicina a quella del sr. 16, tenuti perciò in tempi di grandi calamità, cf. note.

9. Sermone XVII, secondo per la grande Notte

Tale sermone è tutto modulato su Deuteronomio 28, 66, applicato alla croce del Signore. Il testo, come lo leggeva nella versione a sua disposizione Cromazio, viene così proposto nella traduzione: *Vedrete la vostra vita sospesa a un legno giorno e notte, e voi non crederete alla vostra vita.*([49]) Il sermone nei due primi paragrafi, visto l'assunto del vescovo, andrebbe ripercorso, beninteso, per intero; ci si limiterà ad alcune citazioni, rimandando ad una lettura integrale. La vita, di cui parla il testo biblico – dice Cromazio – va così intesa:

> «Questa vita, dunque, cioè Cristo Signore, fu sospesa a un legno, quando Cristo fu appeso in croce per la salvezza del mondo».([50])
>
> «Il popolo dei Giudei non ha voluto credere a questa vita e perciò è precipitato nella morte, perché chi fugge la vita cade inevitabilmente nella morte» (§ 1).
>
> «Ma non senza motivo Mosè aveva predetto che questa vita sarebbe stata sospesa a un legno giorno e notte. Nello stesso giorno il corpo del Signore fu deposto dalla croce, come si legge nel Vangelo. Ma benché fosse ancora mezzogiorno mentre il Signore pendeva dalla croce, si fece buio su tutta la terra per tre ore, e per tale motivo Cristo pendette dalla croce giorno e notte, perché la notte sopraggiunse a mezzogiorno [...].
> Che poi per vita si debba propriamente intendere Cristo Signore, è lui stesso che lo manifesta nel Vangelo, quando dice: *Io sono la via, la verità, la vita* (Gv. 14, 6)» (§ 2).

Rincresce di non poter riportare per disteso tutto il testo, non essendo questo il luogo, ricco com'è il sermone di tante altre suggestioni bibliche di grandissima portata teologica offerte dall'autore.

([49]) *Videbitis vitam vestram pendentem in ligno die ac nocte et non credetis vitae vestrae.*

([50]) Il *pro mundi vita* rimanda prima di tutto a Gv. 6, 33, ma pure ad altre espressioni di quel capitolo. Anche qui, poi, le ascendenze di Cromazio sono antichissime; oltre il testo di Giovanni 6, si veda la nota (113) di CSEA IV/1, p. 127. I nomi di Melitone di Sardi e di Ireneo di Lione (per lasciare gli altri lì ricordati) fanno ripensare ai *quartodecimani*, che si appellavano all'evangelo di Giovanni.

10. Sermone XXII: Maria i piedi della croce

Un breve testo riguarda un episodio riportato solo da Giovanni (Gv. 19, 26-27). Gesù affida alla madre Giovanni, e a Giovanni la madre. Nello scambio Cromazio, come gli autori antichi, vedeva solo un gesto di pietà filiale. In tale episodio tuttavia Cromazio intuisce che c'è più che uno scambio di persone. Il vescovo asserisce che il Signore, in quanto autore di ogni forma di pietà, lo ha dimostrato innanzitutto nei confronti della madre sua, Maria.([51]) Anche questo brano andrebbe considerato nell'insieme del sermone XXII, dove è detto incidentalmente (ma non per il rilievo che esso ha) che

> «Anche al momento della passione, quando il Figlio di Dio fu appeso alla croce, per la salvezza del mondo, il Signore non affidò Maria, sua madre secondo la carne, a nessun altro che a Giovanni, dicendogli: *Ecco tua madre*, e a sua madre: *Ecco il tuo figlio*».([52])

11. Sermone XXV: il profeta Elia

Il sermone ha un notevolissimo rilievo, soprattutto per quanto riguarda la Parola di Dio. L'episodio commentato riguarda il testo di 1 Re 19, 1ss.: il profeta Elia sta fuggendo dall'ira dell'empia regina Gezabele, e si ritrova nel deserto, solo, privo di cibo e di acqua. Tale episodio, per Cromazio, ben si presta a motivare un serio itinerario quaresimale, periodo di digiuno (cf. la conclusione). Come in ogni testo di Cromazio ci si trova qui davanti a considerazioni di grande spessore. La vedova di Sarepta disponeva di poca farina e di un po' d'olio. Per il vescovo questi due elementi nutritivi stanno a raffigurare la Legge e i Profeti. Il Signore non è venuto per abolirli, ma per dare loro pienezza (cf. Mt. 5, 17, citato da Cromazio). Ma essi erano incompleti; di fatto mancava ancora la croce:

([51]) La traduzione (*autore d'ogni pio sentimento*) non rende forse completamente il latino [*Christus*] *auctor pietatis*; il termine *auctor*, in Cromazio, ha notevole rilievo.

([52]) Sr. XXII, § 3, in CSEA IV/1, p. 153.

«Infatti la salvezza della vita umana non poteva essere nella legge [di Mosè] e nei profeti, ma solo compiersi nella passione di Cristo. Per questo, insomma, dopo che la Chiesa ebbe accolto Cristo sia la farina sia l'olio sia la legna cominciarono ad abbondare. La farina simboleggiava il nutrimento della Parola, l'olio il dono della misericordia divina; la legna il mistero della croce adorabile, per mezzo della quale ci è donata la pioggia del cielo.([53]) Così dice, infatti, Elia alla donna: *La farina e l'olio non ti mancheranno fino a che il Signore mandi la pioggia sulla terra.* Il Signore e Salvatore nostro ha fatto cadere per noi la pioggia dal cielo, cioè la predicazione del Vangelo, per mezzo della quale ha ristorato con acqua di vita i cuori del genere umano rinsecchiti come terra assetata» (§ 6).([54])

12. Sermone XXVI: per la dedicazione della chiesa di Concordia

Breve qui la considerazione, ma non meno interessante, perché ci si riferisce alle crocifissioni dei fratelli apostoli Pietro ed Andrea, associati nel martirio simile a quello di Cristo.([55]) È quanto dice Cromazio:

«Che dire degli apostoli Andrea e Tommaso, che dire dell'evangelista Luca? Anche le loro reliquie infatti si trovano qui.([56]) Andrea è il fratello di san Pietro, e, come suo fratello Pietro, anche lui subì il supplizio della croce. Essi furono simili nel martirio, perché simili nella fede. Infatti entrambi eguali per Cristo, accettarono pure la sua stessa croce. E senza dubbio fu

([53]) I codici portano *farina, oleum, lignum,* nella prima parte (soggetti singolari); successivamente c'è *in farina, in oleo, in lignis*; però il cod. *mai* ha *in ligno*: da preferire? G. Cuscito nella sua traduzione (collana di testi patristici, n. 20, 1979, p. 170) ha: *il legno, nel legno*; mentre lo stesso (in CSEA IV/1, p. 169), invece dà tutte e due le volte *la legna*. Per la traduzione, forse meglio - a nostro avviso - andava *il legno, nei legni* (= *il legno / nel legno* [della croce]) piuttosto che *la legna*. C'è qualche differenza tra la legna, il legno, i legni.

([54]) Anche la *predicazione evangelica* (*praedicatio evangelica* oppure *praedicatio apostolica*) è altro motivo spesso presente nell'autore.

([55]) Il ricordo va al modo con cui furono crocifissi – secondo la tradizione – i due fratelli; Pietro con la testa all'ingiù; Andrea sulla croce che da lui prende nome (la quale è, in certo modo, presente nella raffigurazione della *croce* detta *di Aquileia*).

([56]) Sermone tenuto per la consacrazione della chiesa basilica *Apostolorum maior* di *Iulia Concordia*; per la circostanza, cf. le note CSEA IV/1, pp. 170-175.

assai conveniente che essi, fratelli di sangue, lo fossero anche per la gloriosa passione» (§ 4).

Altri rilievi per il sermone XXVI, per altri versi molto interessante, in altre sedi.([57])

C'è un ultimo testo da prendere in considerazione: si tratta del frammento (dubbio per giunta, che nella raccolta porta il numero è XLII) dal titolo:

13. Sermone XLII: sul martirio di San Pietro

Alcune considerazioni fatte dall'autore (non siamo del tutto sicuri che l'autore sia proprio Cromazio) sono in parte simili a quelle viste nel testo precedente, altre amplificate (come il modo della passione e crocifissione di San Pietro). Comunque, qui, l'autore parte dalle riflessioni che gli suggerisce l'episodio di Giovanni 21, 15-19; vi aggiunge anche Luca 14, 27, e così commenta:

> «Il discepolo della Verità [Pietro] adempì il comandamento del Maestro, prese sopra di sé la croce per Cristo, allo scopo di glorificare la croce del Signore. Ma, mentre veniva condotto alla croce, pensò di farsi inchiodare con i piedi in su [...]. Perché Pietro fu crocifisso per sé; Cristo, invece, fu crocifisso per la salvezza del mondo. Pietro fu messo in croce perché potesse procurarsi la gloria personale del martirio, Cristo fu crocifisso per coronare il mondo intero con la gloria della propria passione. Pietro fu inchiodato a piedi in su per dirigersi verso il cielo a passi velocissimi; Cristo fu alzato sulla croce con le mani inchiodate per coprire il mondo intero con l'apertura delle sue braccia...».([58])

([57]) Il sermone, oltre che per la sua qualità stilistica, ha anche notevole rilievo archeologico, che va considerato da chi visiti quello straordinario complesso architettonico di *Concordia [Sagittaria]*.

([58]) Non entriamo nel merito della paternità del sermone, perché se c'è qualcosa può sembrare di Cromazio, v'è dell'altro che non pare rispondere al suo stile solitamente sobrio, pur se coloristico. Qui i dubbi che ci vengono. Sembrano, alcune almeno, riflessioni non di Cromazio.

Conclusione

Giunto al termine della 'carrellata' (più lunga del previsto), che m'ero proposto, non vorrei aver "congestionato" queste pagine riguardanti *la croce*. Mi ero ripromesso di evidenziare i testi cromaziani che avessero presente tale voce. Ma - come ben si può vedere,- è tematica amplissima, che – quasi quasi – costringerebbe a proporre tutti i sermoni del vescovo: tanto il motivo della croce è presente! Per questa ragione non ho nemmeno seguito l'ordine dei sermoni quali compaiono nelle varie edizioni;([59]) ho seguito piuttosto un ordine sparso([60]) (ma non in base a criteri di rilievo degli stessi, cosa impensabile), tenuto conto che l'ordine dei testi omiletici fissati da Joseph Lemarié non dà necessariamente la loro successione cronologica, com'è chiaro.

Credo però di avere ripercorso abbastanza esaurientemente i sermoni di Cromazio per ricuperare l'immagine e soprattutto il valore del segno sommo della redenzione, *la croce*, vista da Cromazio in varie immagini o, piuttosto, nelle valenze figurative (o tipologiche), perché in tali figure egli vede realizzate (ossia portate a pienezza, portate alla *veritas*), ad opera del nostro Signore e Salvatore, tutte le voci dei profeti e dei patriarchi e che sono disseminate qua e là nella Scrittura santa.

Riassumendo il percorso fatto: *le figurazioni tipologiche* riscontrare nei sermoni sono:

1) la croce è il cocchio trionfale (sr. XIX);
2) la croce è l'aratro per seminare la buona semente (sr. II);
3) la croce è la scala di Giacobbe (sr. I);
4) sulla croce il ladrone da corvo è diventato colomba (sr. II);

([59]) Almeno quattro (senza parlare di traduzioni) le edizioni più recenti dei sermoni con testo latino: «Sources Chrétiennes» 154 (1969) e 164 (1971); in CCL IX A (1974. 1977 il supplemento); nella collana *Scrittori dell'area santambrosiana* (1989); infine in CSEA IV/1 (2004). Per la bibliografia si veda CSEA IV/1, p. 13-16.

([60]) Nemmeno ho operato in base a criteri di rilievo degli stessi (ipotesi che sarebbe assai discutibile), e cosa, del resto, impensabile e improponibile [certamente non spetta a me esprimere giudizi di merito]; il valore dei sermoni non può venire 'graduato', anche se si possono esprimere delle preferenze, che non vertono però sui contenuti, caso mai sul rilievo che può assumere nella vita della Chiesa una celebrazione, una festa...

5) la croce è la quercia di Mambre (sr. XV);
6) la croce è il numero 300, numero di vittoria (sr. XV);
7) la croce è resina, ossia medicina celeste che risana (sr. XXXI);
8) la croce è l'albero maestro della nave, che è la Chiesa (sr. XXXVII);[61]
9) il Signore fu appeso alla croce (sr. XVII);
10) accanto alla croce di Gesù, è presente Maria, la madre (sr. XXII);
11) la croce raffigurata nel legno di cui il profeta Elia (sr. XXV);
12) la croce nel martirio dei fratelli apostoli Pietro ed Andrea (sr. XXVI);
13) la croce e il martirio di Pietro (sr. XLII).

Ci è sembrato utile proporre questa ricerca come indagine sulla *croce* in Cromazio, così da offrire un'occasione per una riflessione solida. Il motivo ricorrente della *croce* fa dono a noi di una dottrina di straordinaria intensità, come forse s'è potuto percepire anche semplicemente ripercorrendo questa meditazione sul nostro Signore e Salvatore Gesù Cristo, il *nuovo* Adamo.[62]

ADDENDA

Il motivo della croce vista quale *carro trionfale*, è tema certamente presente nella letteratura cristiana (o, almeno, in quella patristica). Per Cromazio vale quanto detto al primo paragrafo a proposito del sermone XIX.

[61] Quanto ai sermoni, mi pare di avere esaminato quasi tutte le ricorrenze principali del termine *croce*. Resterebbe da verificare – ma l'ambito è assai più vasto – la presenza del *segno della croce* nei trattati, perché ci si trova davanti ad altre straordinarie suggestioni che Cromazio, - straordinario pastore e maestro della fede, - alla pietà autentica e solida dei credenti offre quale cibo sostanzioso. Ad altri la ricerca. Qui occorreva fare punto.

[62] Si può pensare che *il trionfo della croce*, quale risulta in Cromazio, si ponga nella linea di Gv. 12, 27-35, considerato anche che ripetutamente nell'autore affiorano suggestioni *quartodecimane* e perciò vicine al vangelo di Giovanni.

L'immagine della croce raffigurata nel carro trionfale è presente, ad esempio, in Teodoro Studita abate (759-826).(63)

Il testo fa parte del *Libro panegirico* (PG 99, col. 687-902), qui nel *discorso sull'adorazione della croce* (testo riportato come PG 99, 691-694. 695. 698-699). Quanto alla croce vi si dice che è un albero che dona la vita, non la morte; illumina e non ottenebra; apre l'àdito al Paradiso, non espelle da esso. Su quel legno [della croce] sale Cristo, come un re sul carro trionfale.

L'immagine della croce quale *carro trionfale* è poi associata ad altre raffigurazioni. Immagini della croce sono nel piccolo legno dell'*arca* di Noè, nella *verga* di Aronne, nella *catasta di legna* su cui Abramo pose il figlio Isacco. Dall'albero della vita dell'Eden di Genesi si viene all'albero della vita che è la croce: «La morte fu uccisa dalla croce e Adamo fu restituito alla vita».

(63) Il brano è facilmente accessibile nella *Liturgia delle ore*, vol. II, 1975, p. 608ss; il testo però non è riportato integralmente.

NUOVE INDICAZIONI SULLA PIANTA DI AQUILEIA DALLE FOTO AEREE

Maurizio Buora
Vito Roberto

1. Introduzione

Sosteniamo in questo lavoro la necessità di adottare anche ad Aquileia metodologie di ricerca multidisciplinari basate sulle Tecnologie dell'Informazione e Comunicazione (ICT), in appoggio a quelle tradizionali. Non, però, in modo episodico, legato alla disponibilità contingente di strumenti tecnologicamente avanzati. È necessario, infatti, costituire una base di collaborazione permanente tra persone e istituzioni; stimolare il lavoro in "équipe" di archeologi, geologi, informatici; adottare metodi di lavoro multidisciplinari e condivisi. In definitiva, costituire una rete di persone, ancor prima che una rete tecnologica. Quest'ultima si potrà costruire sulla base di scelte tecnologiche ormai consolidate (basi di dati, sistemi GIS), elaborando programmi di ricerca che siano più strettamente legati all'edizione di documentazione. In questo modo, il processo di disseminazione delle conoscenze - didattica, divulgazione, promozione, formazione,...- diviene parte integrante del lavoro di ricerca. Questo fatto, a sua volta, rafforzerà la consapevolezza e la responsabilità collettiva per una tutela più attenta dell'eredità culturale di Aquileia.

Abbiamo compiuto alcuni passi nella direzione proposta, avendo avviato un lavoro di ricerca in collaborazione tra i Civici Musei di Udine e il Dipartimento di matematica e informatica

dell'Università di Udine. In questo contributo presentiamo i risultati di un'indagine esplorativa effettuata su immagini digitali del territorio di Aquileia. Si è costruito un sistema informatico di tipo GIS (Geographic Information System) che è la base informatizzata su cui abbiamo raccolto e confrontato le informazioni. Queste al momento consistono in immagini del suolo acquisite dall'aereo sia nel visibile sia nell'infrarosso. L'indagine da noi effettuata ha permesso di individuare numerose aree di interesse, sia all'interno che nelle immediate vicinanze della città antica. Sono stati rilevati, dall'analisi informatizzata, indizi della presenza di strutture sepolte sinora inedite, sulle quali deve orientarsi l'attenzione degli studiosi e degli Enti di tutela, per compiere rilievi più approfonditi e mirati, in un futuro, speriamo, molto prossimo.

2. Una ricerca con metodi nuovi

La metodologia che abbiamo seguito si compone di una fase preliminare volta a progettare una piattaforma tecnologica di supporto, e di fasi successive di analisi e interpretazione delle immagini; di queste ultime fasi documenteremo solo i risultati, senza aggiungere dettagli sulle tecniche informatiche di analisi, che saranno affrontate in altra sede.

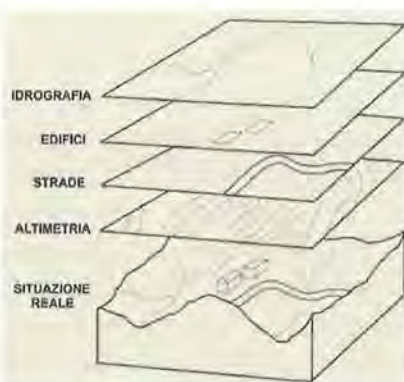
Con il termine *piattaforma tecnologica* intendiamo un insieme di strumenti informatici – calcolatori, programmi, accessi alla rete – dedicati all'archiviazione, analisi, documentazione e diffusione dei risultati.

L'evoluzione recente delle tecnologie informatiche applicate in ambito archeologico permette di compiere scelte ben sperimentate, tra le quali la più rilevante è il Sistema Informativo Geografico (GIS). Un GIS è un sistema computerizzato che permette l'acquisizione, registrazione, analisi, restituzione e visualizzazione di informazioni derivanti da dati georeferenziati.

L'aspetto caratterizzante di un GIS è, appunto, la capacità di georeferenziare i dati, cioè attribuire ad ogni elemento di informazione le coordinate spaziali che l'oggetto rappresentato pos-

siede nel mondo reale: ad esempio, latitudine e longitudine di un oggetto che appare in un pixel di un'immagine; oppure, la distanza tra due estremità di un muro, e molte altre applicazioni ottenibili con grande flessibilità.

Fig. 1.

La georeferenziazione è di fondamentale importanza perché permette di stabilire un riferimento comune, e perciò consente di integrare dati provenienti da fonti diverse: ad esempio, immagini satellitari e aeree, dettagli di una carta topografica, dati di scavo. Un'altra proprietà dei GIS è la capacità di analizzare i dati spaziali, estraendone specifiche caratteristiche, come ad esempio le zone coltivate a frumento da un'immagine del terreno; a loro volta, le caratteristiche estratte possono essere archiviate separatamente dai dati da cui provengono, e in tal modo costituire uno 'strato' *(layer)*, cioè una mappa tematica sovrapponibile a quella originale. La situazione è schematizzata in figura 1.

Un sistema GIS, pertanto, permetterà ai dati di Aquileia di essere archiviati e messi a confronto su un supporto unico, che a sua volta può essere reso accessibile tramite la rete Internet a persone ed enti interessati.

3. Un sistema GIS per Aquileia

Si è realizzato il programma Anteo, un sistema informatico di tipo GIS accessibile via Internet, che raccoglie documentazione digitalizzata di interesse archeologico relativa al territorio del Friuli-Venezia Giulia: immagini aeree, mappe cartografiche, rilievi eseguiti sul terreno. Sulla base delle immagini aeree del territorio regionale fornite dal Servizio di cartografia, Direzione della Pianificazione della Regione FVG, si è avviato un lavoro

sistematico di catalogazione di siti archeologici tramite schede in formato elettronico. Per scelta naturale, il sistema è stato dedicato principalmente al territorio di Aquileia. Il sistema comprende immagini satellitari e immagini aeree, acquisite sia nel visibile sia nell'infrarosso.

Un cenno particolare merita il sistema di coordinate adottato per georeferenziare, cioè assegnare una posizione ad ogni punto di un'immagine. Anteo usa il sistema UTM (Universal Transverse Mercator) per proiettare su un piano i punti della superficie terrestre, che è approssimativamente sferica. Sulla parte di piano (fuso) relativo all'Italia, chiamato 33N, si adotta il sistema di coordinate di Gauss-Boaga, che è il più diffuso a livello nazionale. La posizione di un punto è espressa in metri: la coordinata X (Easting) misura la distanza dal meridiano centrale del fuso; la coordinata Y (Northing) misura la distanza dall'equatore. L'errore nell'assegnazione della posizione è stimato in 8-10 metri. Il sistema Anteo attualmente svolge le seguenti operazioni:

- distribuzione in rete di immagini e dati;
- visualizzazione, elaborazione delle immagini;
- assegnazione di coordinate geografiche ai singoli punti dell'immagine (georeferenziazione);
- interconnessione con altre fonti informative in rete (Google, Wikipedia,...);
- classificazione in strati tematici;
- inserimento automatico, modifica, cancellazione di schede catalografiche.

Nella figura 2 è riportata una schermata del sistema Anteo relativamente alla zona di Aquileia. L'informazione è divisa in tre aree. A sinistra (in basso) compare l'elenco dei Comuni della regione di cui il sistema classifica i siti archeologici. Più in alto, le zone di interesse in cui è stata divisa l'area di Aquileia e gli strati tematici che vi sono stati costruiti. Nella finestra centrale appare la foto aerea del territorio di Aquileia, a cui è stato sovrapposto il reticolo stradale della città romana secondo lo studio di Luisa Bertacchi.[1] La capacità di Anteo di assegnare

[1] L. BERTACCHI, *Nuova pianta di Aquileia*, Aquileia, Associazione nazionale per Aquileia – Edizioni del Confine, 2003.

Fig. 2.

con buona precisione le coordinate geografiche ad ogni pixel dell'immagine, ha consentito di sovrapporre il reticolo delle strade romane all'immagine del territorio attuale; ciò, a sua volta, consente agli archeologi di trovare riscontri, apportare eventuali modifiche e formulare nuove ipotesi di localizzazione.

Nel riquadro piccolo in alto a destra appare un'immagine a scala più grande, all'interno della quale è evidenziata in un rettangolo la zona nella finestra centrale; ciò ha lo scopo di fornire un contesto geografico più ampio in cui collocare le informazioni della mappa principale. Sempre sulla destra, si leggono informazioni di posizione: scale e coordinate geografiche di ogni punto individuato col mouse (ricordiamo che le coordinate piane x, y sono espresse in metri).

V.R.

3. Le mappe di Aquileia

Dalla fine del Seicento si conosce una veduta a volo d'uccello che presenta la situazione di Aquileia, in cui sopravvivono rovine antiche ed edifici medievali e moderni. Alla metà del

Settecento il canonico Gian Domenico Bertoli cercò di delineare una mappa archeologica dell'antico centro romano, tentativo che si ripeté in epoca napoleonica e dopo la metà dell'Ottocento.(2) Nel corso del Novecento vi furono varie proposte a cominciare da quella del Brusin, del 1929,(3) aggiornata fino agli anni Cinquanta, per finire con l'ultima, già citata, di Luisa Bertacchi in collaborazione con Franco Luigiano (2003). Il loro limite è dato dal fatto che la situazione complessiva deriva dalla somma dei rilievi dei singoli scavi, che non sempre è stato possibile ubicare correttamente dal punto di vista topografico.

Le immagini digitali oggi disponibili, pur con qualche minima distorsione, offrono un quadro complessivo al cui interno i rinvenimenti archeologici risultano adeguatamente correlati. Si dispone quindi un nuovo e ampio materiale che, paragonato con altre forme di indagine sul territorio, è in grado di offrire nuove e importanti informazioni sulla pianta dell'antica città, completando il lavoro che è stato fatto negli ultimi duecento e cinquant'anni.

L'analisi delle ortofoto digitali di Aquileia – effettuata dal gruppo del prof. Vito Roberto del Dipartimento di matematica e informatica dell'Università di Udine e dallo scrivente, con lo staff tecnico dei Civici Musei - ha permesso di acquisire nuove informazioni sulla mappa di Aquileia, di cui si presentano qui quelle più significative. L'analisi delle immagini del 2003 – messe cortesemente a disposizione dal Servizio di cartografia della Regione Friuli Venezia Giulia - è stata integrata con l'analisi di altre fotografie aeree fatte eseguire parimenti dalla Regione nel 1990. Di interesse sono state anche le ricerche di Franco Coren, dell'Istituto Oceanografico e Geofisico Sperimentale di Trieste.

(2) Una breve sintesi in H. MAIONICA, *Fundkarte von Aquileia*, «Xenia Austriaca», XLIII Jahresberichte des K.K. Staatsgymnasiums in Görz, Gorizia, s.n., 1893, 4 (ripubblicato in M. BUORA, *Introduzione e commento alla Fundkarte von Aquileia di H. Maionica*, traduzione di F. TESEI, Trieste, Editreg, 2000, 23).

(3) G. BRUSIN, *Aquileia. Guida storica e artistica*, Udine, Edizioni della Panarie, 1929.

4. Elementi della centuriazione (A) (fig. 3)

In accordo con tutti gli autori che si sono occupati dell'argomento, l'orientamento dei cardini della centuriazione aquileiese era di circa 21 gradi verso NNW: è questo l'andamento che risulta dall'attuale via Terzo-Aquileia-Beligna, che ricalca in parte la strada romana. Una decina di chilometri più a nord, verso Sevegliano, il tracciato antico nettamente rilevabile dalle ortofoto presenta la medesima inclinazione.

Sempre dalle ortofoto, si vedono nell'immediato suburbio di Aquileia alcune linee (corrispondenti ad antichi tracciati) disposte secondo gli assi della centuriazione. Parti di queste figurano già nella carta della Bertacchi.

È perfettamente coerente con i cardini il tratto del fiume di Terzo il cui margine occidentale è posto esattamente a 30 *actus* dalla via Aquileia-Terzo – antico cardine massimo – già citata.

In senso nord-sud sono visibili più cardini. Essi sono perfettamente paralleli all'attuale tracciato della strada Cervignano del Friuli-Grado che attraversa idealmente il foro di Aquileia.

1) Uno compare a nord dell'antica via Annia, presso lo spigolo nordoccidentale delle mura tardoantiche (da x 372319,99 - y 5070735,63 a x 372364,99 - y 5070595,63): esso – visibile per circa 168m - dista circa 409m dal cardine massimo (= la strada Aquileia-Terzo). A ridosso del suo proseguimento a nord vi è un edificio, di cui si dirà più avanti;

2) A est dell'area urbana, oltre il complesso medievale di Monastero, si nota un altro tratto di cardine: è visibile dal punto di coordinate (x 373505,00, y 5071017,50) fino al punto (x 373562,00, y 5070824,50) per una lunghezza di circa 165m; in questo tratto sembra trasformato in strada. A nord esso tocca un segmento posto ortogonalmente nel senso dei decumani.

A ovest dell'area urbana altomedievale - ovvero a ovest delle Grandi Terme ora in corso di scavo - si vedono altri tre tratti di cardini.

3) Quello settentrionale (x 372485,46, y 5069969,80 sino a x 372518,96, y 5069881,30) si interrompe dopo circa 92m e continua a sud dopo 266m con

Fig. 3. Localizzazione degli elementi individuati. A: elementi della centuriazione; B: tracciati stradali; C: insediamenti extraurbani (ville rustiche); D: fortificazioni; E: edifici in area urbana: F: necropoli.

4) un secondo tratto di 104m (visibile da x 372574,96 - y 5069720,28 fino a x 372604,96 - y 5069645,28);

5) A ovest compare un altro tratto di cardine, spostato di circa 25m, per la lunghezza di 166m (da x 372501,96 - y 5069836,28 a x 372551,46 - y 5069711,78). A ovest di questo, in una superficie di circa 60x130m² si vedono altre delimitazioni antiche, di cui forse alcune risalgono all'epoca romana.

A est del cardine che abbiamo indicato con il n.5 compare nella pianta della Bertacchi un altro tracciato, il cardine n. 6, non visibile nell'ortofoto in quanto in larga parte coperto da una strada moderna, coincidente con una strada larga circa 3m, ai cui lati si affacciano edifici. L'interasse tra questo e il cardine n. 5 era di 30m, pari a 100 piedi romani.

6) A sud del fiume Natissa si trova un altro tratto di un cardine lungo circa 126m (da x 372350,00 - y 5069166, 35 sino a x 372395,00 - y 5069048,35). Esso dista circa 729m, ovvero 20,5 *actus* dalla strada Aquileia-Grado (= antico cardine massimo).

7) Una linea ortogonale corrisponde a un tratto del decumano massimo (dai punti x 372488,00- y 5069968,00 a x 322583,00- y 5070007,00), per una lunghezza di circa 120m. L'identificazione è indubbia perché è l'unico decumano che passa attraverso il foro di Aquileia e di cui si può seguire il prolungamento a ovest - immediatamente al di sotto del canale Anfora, con tutta evidenza scavato in epoca romana forse già nella prima fase della vita della città - e a est, ove continua per più chilometri fin verso Monfalcone. L'ultimo tratto, a ridosso del foro, corrisponde a un accesso al foro monumentalizzato in età severiana e sistemato diversamente in epoca tardoantica.([4])

8) A sud del decumano massimo vi è parte di un altro decumano (dalle coordinate x 372391,00 - y 5069831,00 sino a x 372518,00- y 5069882,00), per la lunghezza di 125m;

9) e poi ancora più a sud un terzo (dai punti x 372492,00- y 5069688,00 a x 372599,00- y 5069727,00) per un tratto di 143m;

([4]) M. Buora, *Noterelle epigrafiche, a) una sconosciuta grande opera pubblica aquileiese; b) Piscina aquileiese*, «MSF», 73 (1993), 285-298.

10) Infine, alla distanza di 125m circa (= 3,5 *actus)* un altro decumano coincide con la strada presso cui si trova il sepolcreto oggi visibile di Aquileia dopo gli scavi del Brusin.

5. Le strade di Aquileia (B)

5. 1 Zona a nordest del ponte di Monastero

A nord del ponte, scavato già nella prima metà dell'Ottocento,(5) vi è parte di una strada – con orientamento 103 gradi NE (6) - che continua in linea retta per circa 650m verso est in direzione della località Stazzonara. A ovest tende al corso d'acqua che scende verso Monastero. Si tratta del percorso già indicato con il nome di via Gemina dal Maionica, scavato in parte nel 1884 e largo 4m.(7) Dal lato settentrionale di questa strada si diparte un'altra strada verso nord, con orientamento divergente (= 12 gradi NNW) da quello delle due strade del quartiere di Monastero già note. In questa zona suburbana, dunque, come già supposto nel corso delle indagini della fine del XIX secolo, la viabilità si dispone a ventaglio. Tra questa strada e la roggia del Molino di Monastero si vedono tracce di alcuni edifici, tra cui uno a pianta rettangolare che misura circa 20x15 m^2.

Gli edifici seguono qui l'orientamento dell'asse stradale più vicino, fenomeno segnalato anche per altre aree.

5. 2 La via Annia

Nella carta di Luisa Bertacchi il tracciato procede in linea retta dalla porta sulle mura repubblicane.(8) Per attraversare la porta sulle mura aggiunte, oggi datate al IV secolo, era necessaria una deviazione. Dalle ortofoto si vede bene che il tracciato al

(5) G. BRUSIN, *Gli scavi di Aquileia*, Udine, La Panarie, 1934, 30-32.

(6) Essa compare per un breve tratto in BERTACCHI, *Nuova pianta*.

(7) MAIONICA *Fundkarte*, 52 e 57 = BUORA-TESEI 2000, 119 e 129.

(8) Lo stesso andamento si rileva già nella pianta di Aquileia annessa al volume di BRUSIN, *Aquileia. Guida*.

di fuori della cinta tardoantica arriva spostato di qualche metro più in basso rispetto al posizionamento attuale (ipotetico) nella carta archeologica oggi disponibile. Inoltre, esso risulta affiancato da recinti funerari che si spingono all'interno per una decina di metri (quindi, da 32 a 40 piedi romani).([9]) Nell'area urbana – tra la cinta muraria più antica e quella tarda – all'uscita dalla porta repubblicana si dirige esattamente verso lo spigolo sudorientale dell'attuale cimitero - coincidente con la parte settentrionale e i *carceres* del circo - con orientamento di 99 gradi, una quindicina di metri a sud del posizionamento sull'attuale carta archeologica di Aquileia. La parte *extra moenia* ha orientamento leggermente diverso (109 gradi) e non viene a incontrare, come abbiamo correttamente supposto, il proseguimento del tratto urbano.

5. 3 La via a ovest delle Grandi Terme

Da quando il Brusin all'inizio degli anni Quaranta scavò qui una parte del sepolcreto, ancora oggi in vista, fu chiaro che qui passava una strada romana([10]). Spesso viene indicata con il nome di via Annia, che è il nome moderno, il quale genera qualche confusione con l'antico asse stradale romano, posto più a nord. Dall'ortofoto si riscontra che l'orientamento indicato nella carta della Bertacchi – ottenuto mediante la prosecuzione dell'attuale sepolcreto – va spostato più a nord. Si tratta in effetti di una strada che corrisponde a un antico decumano.

5. 4 La via a ovest di Belvedere

All'altezza dell'edificio rustico denominato Centenara([11]) (x 374234,00, y 5066051,71) la strada romana devia verso sudovest verso l'isolotto che si trova di fronte alla pineta di San

([9]) Per rinvenimenti in questa zona si veda MAIONICA *Fundkarte*, p.15 = BUORA-TESEI 2000, 45.

([10]) G. BRUSIN, *Nuovi monumenti sepolcrali di Aquileia*, Venezia, Le Tre Venezie, 1941.

([11]) L'edificio, presumibilmente ottocentesco, accoglieva più famiglie di coltivatori. Il nome popolarmente è interpretato come "casa dalle cento finestre", ma vi è chi ha cercato origini tardoantiche.

Marco, con andamento di 21 gradi NNE. Si tratta della strada che raggiungeva Grado e che rimase in funzione fino al tempo del duca Lupo, il quale a cavallo raggiunse l'isola, come ci informa Paolo Diacono.([12])

5. Gli insediamenti extraurbani (C)

6.1 Ville e impianti produttivi lungo il decumano a nord delle mura di Aquileia

Le tracce di un sito individuato da Franco Coren grazie a rilevamento aereo (coordinate x 372726,28, y 5071257,21) (fig. 4),([13]) sono parzialmente visibili nella ortofoto aerea scattata alcuni anni fa, e si ritrovano anche nelle fotografie aeree effettuate nel 1990: si riferiscono a un'area di spargimento di 90x60 m^2 il cui limite occidentale dista circa 110m (pari pressoché a 3 *actus)* dal tracciato attuale della strada diretta verso nord – che ricalca l'antico cardine massimo della prima centuriazione aquileiese - e circa 265m (pari a 7,5 *actus)* dalla cinta urbana di epoca romana. Lo spargimento e i resti rilevati dalle foto indicano che l'insediamento si sviluppava in direzione est-ovest: esso era posto presso un corso d'acqua, oggi ridottissimo, che scorre a est e a sud.([14]) L'area si trova a poca distanza dall'acquedotto di Aquileia, pressappoco all'altezza del punto in cui esso fu disegnato da Gian Domenico Bertoli nel 1721.([15]) Al sito si accedeva da una strada orientata a circa 20 gradi NNE, a metà della quale si trovava un edificio perfettamente allineato lungo il bordo della strada stessa, di circa 20m di lunghezza x 10m di larghezza.

Come ben messo in evidenza da Franco Coren, qui si tro-

([12]) PAUL. DIAC. V, 17 *in Grados insulam, quae non longe ab Aquileia est, cum equestri exercitu per stratam quae antiquitus per mare facta fuerat introivit.*

([13]) http://www.lswn.it/comunicati/stampa/2008/antica_fornace_romana_rinvenuta_vicino_ad_aquileia.

([14]) Secondo Franco Coren si tratterebbe della parte iniziale del fiume Natissa, cfr. il sito citato alla n. 13.

([15]) Una prima edizione in G.VALE, *Gian Domenico Bertoli fondatore del museo lapidario di Aquileia e l'opera sua*, Aquileia, Associazione nazionale per Aquileia, 1946, 29.

vava in epoca romana una fornace. Il luogo fu già segnalato da Karl Baubela nel 1863 e compare con il n.36 nella sua *Icnographia Aquilejae Romanae et patriarchalis*([16]) con l'annotazione «una grande quantità di frammenti in cotto e scarti di una fornace».([17])

Fig. 4.

Una situazione simile, ancorché speculare, si trovava a ovest del cardine massimo (coordinate x 372159,28, y 5071018,21). Qui vi è uno spargimento in un'area di 50x45m² relativo a un edificio (villa rustica?). Essa risulta adiacente al prolungamento del cardine n.1 di cui si è parlato sopra. Le due costruzioni, ai due lati del cardine massimo, risultano poste a ridosso di un unico decumano con orientamento 69 gradi nord-est, ovvero sono perfettamente coerenti con la centuriazione. Ciò fa supporre che abbiano avuto origine già al tempo della prima pianificazione della colonia, presumibilmente nella prima metà del II sec. a.C., come lascia pensare anche la loro vicinanza alla città (fig. 5).

Sul medesimo allineamento si trovava la così detta fornace del fondo Lanari (coordinate x 372435,28, y 5071082,21), di cui si sa finora che produceva lucerne del primo periodo imperiale.([18]) Da testimonianze orali che uno degli Autori (M. B.) ha potuto raccogliere presso persone che hanno lavorato la terra in questo punto, si è ricavata l'indicazione che l'area di questo impianto produttivo doveva essere molto estesa e che accanto ad essa si trovava, con tutta probabilità, un altro edificio (a uso abitativo?) che fu smantellato nel corso di lavori agricoli. L'area

([16]) Notizia ripresa da MAIONICA, *Fundkarte*. 13 (ripubblicato in BUORA, TESEI 2000, 41).

([17]) «Eine große Menge von Thonbruchstücken und Ausschuswaren einer Töpferei».

([18]) E. DI FILIPPO BALESTRAZZI, *Le lucerne del museo archeologico di Aquileia*, II, *Le lucerne figurate*, Associazione nazionale per Aquileia, 1988, 17-18 con precedente bibliografia.

Fig. 5. Localizzazione degli elementi individuati. A: elementi della centuriazione; B: tracciati stradali; C: insediamenti extraurbani (ville rustiche); necropoli.

della fornace si trovava a 190m dal ciglio dell'attuale strada Aquileia-Terzo, probabilmente presso un asse stradale che era parallelo all'andamento dei decumani della centuriazione aquileiese e collegava il ponte su cui la via Annia attraversava il fiume, che oggi si chiama Terzo, con il tracciato del cardine massimo.(19) Da rinvenimenti controllati una trentina di anni fa dallo stesso Autore, si ricava che qui si producevano anche laterizi: un blocco di pianelle rettangolari di piccole dimensioni spesse circa 3cm fu allora recuperato.

6. 2 Il presunto palazzo imperiale: la villa delle Marignane

A ovest del circo emerge con maggior chiarezza la così detta villa delle Marignane, scavata dal Brusin soltanto parzialmen-

(19) Si tratta con molta probabilità di un tracciato pertinente alla prima centuriazione aquileiese. Oltre che il suo andamento, perpendicolare alla strada che riprende il cardine massimo, depone a favore di questa ipotesi il fatto che esso si trovi alla distanza di un miglio esatto dalla strada lungo la quale fu costruita la parte delle necropoli di Aquileia rimessa in vista dal Brusin, necropoli che rivela lo stesso orientamento di 69 gradi NE.

te.[20] Il suo andamento corrisponde alla centuriazione aquileiese. La foto mostra più muri di quanto finora noto, in un complesso che (forse unitario?) si estendeva a sud fino al corso dell'Anfora. Nel campo adiacente, a ovest, sono state individuate chiare tracce di lavorazione del vetro, sicché anche il nostro complesso, almeno per qualche tempo, fu a ridosso di una zona produttiva e artigianale. L'ubicazione a sud del circo e l'assenza di qualunque legame con esso – oltre alla sua collocazione *extra moenia*, spiegabile con una cronologia dal I al III sec. d.C. - fa escludere che questo fosse il palazzo imperiale, se mai ve ne fu uno in Aquileia.[21]

6. 3 Villa presso il fiume di Terzo

Circa 750m dal cardine massimo (coordinate x 372301,32, y 5069743,11) ovvero a 21 *actus* si trovava un altro edificio, che largo 30 m ca. Esso, orientato secondo gli assi della centuriazione, presenta una pianta assai semplice, una sorta di E, con la sporgenza interna più corta (solo 15 m rispetto alle ali laterali lunghe 25 m).

7. Le fortificazioni (D)

7. 1 Parte occidentale delle mura repubblicane

Dalla porta sulla via Annia, repubblicana, nella ortofoto appare verso sud la prosecuzione del muro repubblicano che disegna una sorta di grande angolo ottuso. Il punto di massima

[20] BRUSIN 1929, p. 72, fig. 43; G. BRUSIN, *Le ultime scoperte archeologiche ad Aquileia*, «Aquileia chiama», 3 (1954), 47-49; P. LOPREATO, *La villa imperiale delle Marignane in Aquileia*, Udine, Arti grafiche friulane, 1987 («Antichità altoadriatiche», 30), 137-149; M. BUORA, *Due tipi di cimiteri tardoantichi di Aquileia*, «Quaderni friulani di archeologia», 11 (2001), 51-64.

[21] Il problema fu posto fin dal 1973 da N. DUVAL, *Les palais impériaux de Milan et d'Aquilée, réalité et mythe*, Udine, Arti grafiche friulane, 1973 («Antichità altoadriatiche», 4), 151-158; N. DUVAL, *Existe-t-il une "structure palatiale"propre à l'Antiquité tardive?*, in *Le système palatial en Orient, en Grèce et à Rome*, Strasbourg, E.J. Brill, 1987, 463-490; su questo punto discussione in C. SOTINEL, *Identité civique et christianisme. Aquilée du III^e au VI^e siècle*, Rome, Biblioteque de l'École française de Rome 324, 2005, 17-24.

sporgenza, all'incirca a un terzo della lunghezza del circo, coincide con il prolungamento di un asse stradale e quindi in questo punto doveva aprirsi un'altra porta. Nella ortofoto da qui non compare il prolungamento verso ovest, segnato nella pianta della Bertacchi: peraltro, in corrispondenza di esso troviamo due torri addossate al muro del IV sec., che non figurano nella pianta finora pubblicata.

7. 2 Parte occidentale delle mura tardoantiche

Una delle torri menzionate sopra si trova immediatamente al di sopra del così detto "tempio di Giove" rinvenuto nel corso del XIX secolo.([22]) Al momento del rinvenimento fu ritenuto un tempio a motivo della presenza di una dedica a Giove, forse di reimpiego. Effettivamente, per dimensioni e forma differisce dalle altre torri che furono addossate a questa parte del circuito murario in un momento successivo.([23]) La sua maggiore sporgenza e la stretta vicinanza alla strada – ben rilevabili dalla ortofoto - fa supporre che esso fosse effettivamente un edificio di culto, poi in qualche modo inglobato nel sistema difensivo tardoantico.

Il lato occidentale del muro urbano costruito a ridosso del circo è relativamente ben visibile nella ortofoto. Immediatamente a N del così detto tempio di Giove compare una torre addossata, e più a nord, a maggiore intervallo, altre due. Una di esse nelle piante attuali presenta andamento semicircolare: dalla foto aerea si vede bene invece la sua terminazione angolata.

Più a sud si vede a malapena quella costruzione che fu già scavata in parte dal Brusin e da lui interpretata come porta.([24]) Contrariamente a quanto proposto da uno degli Autori (M.B.) sulla base di un confronto con una costruzione nell'Epiro, parte di un tracciato esattamente allineato con i decumani aquileiesi e visibile più a ovest viene ad attraversare questo spazio esatta-

([22]) Già disegnato da Antonio Pontini al momento dello scavo. Su questo rimando a M. BUORA, *Il sacello aquileiese di Giove nell'interpretazione di A. Pontini*, «Aquileia chiama», 32 (giugno 1985), 2-6.

([23]) Su questo vedi F. KENNER e A. HAUSER, *Die Ausgrabungen in Aquileja* "Mittheilungen der central-Commission", I, 1875, 29-36.

([24]) G. BRUSIN, *Porte di difesa della romana Aquileia e di Aventicum*, in *Provincialia*, Basel, Schabe, 1968, 234-239.

mente al centro: si tratta quindi senza ombra di dubbio di una porta.(25)

Fig. 6a.

7. 3 Le mura a zig zag

Nella ortofoto (fig. 6 a) si vede con chiarezza un tratto, breve, delle mura a zig zag che Luisa Bertacchi vuole datare al 552.(26) Non vi sono molte novità rispetto a quanto già inserito, dubitativamente, in pianta rispettando solo la modularità del tratto già individuato. L'elemento nuovo è dato dalla possibilità di vedere l'articolazio-

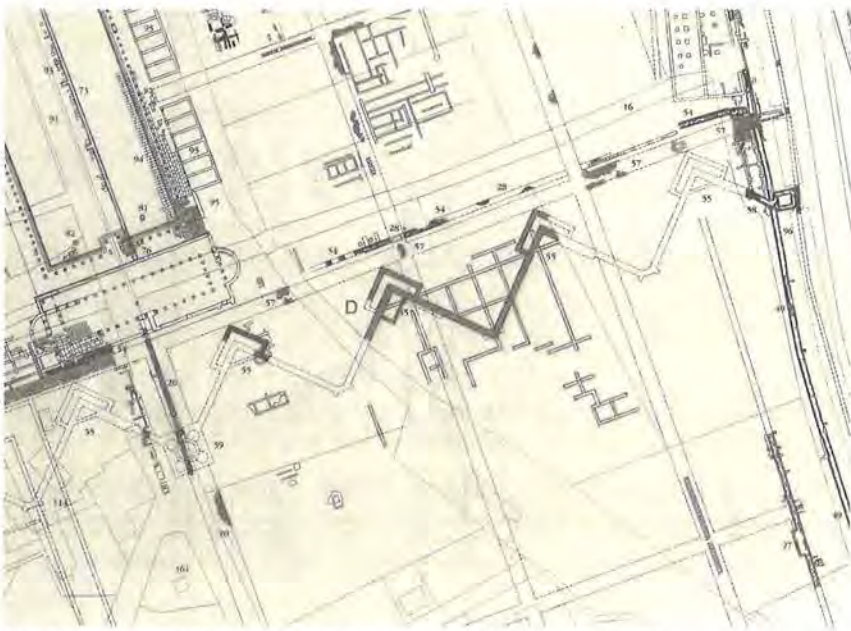



Fig. 6b. Parte ora visibile delle mura a zig zag con gli edifici precedenti.

(25) M. Buora, *Qualche osservazione su alcuni punti della pianta di Aquileia*, «MSF», 83 (2003), 11-42.

(26) Sulle mura cfr. M. Buora, *Le mura medievali di Aquileia*, Udine, Arti grafiche friulane, 1988 («Antichità altoadriatiche», 32), 335-361; C. Jäggi, *S. Ilario in Aquileia: eine frühchristliche Memorie in ihrem Städtenbaulichen Kontext*, «Aquileia nostra», 60, 297-306. Da ultimo Bertacchi, *Nuova pianta*, 19-26, part. 24.

ne del centro urbano nel periodo precedente la costruzione delle mura (fig. 6 b). Si vede altresì come le mura stesse si sovrappongano, praticamente senza danneggiarle troppo, alle strutture di epoca precedente poiché furono costruite senza predisporre ampie fosse di fondazione.

8. Edifici in area urbana (E)

8. 1 Il grande complesso (= mercato?) a ovest del macellum *di Aquileia*

Uno dei punti più significativi delle vedute aeree è la ricchezza di dettaglio con cui è reso un grande edificio posto immediatamente a ovest del *macellum* tardo repubblicano di Aquileia (figg. 7 a e b). ([27]) Esso è rettangolare e misura circa 37m di larghezza (= 125 piedi) x circa 45m di altezza (= 150 piedi). La pianta è particolarmente elaborata e presenta verso est una sorta di esedra. Qualcosa del genere si ritrova ad Aquileia a sud della Natissa nell'edificio scavato da Luisa Bertacchi.([28]) Il nostro complesso risulta formato da vani che si dispongono anche in doppia fila lungo il lato settentrionale e meridionale (pare di vedere anche qualche abside, ma la cosa non è certa) e ambienti di maggiori dimensioni nel lato ovest. L'accesso pare avvenisse da est. L'esedra del lato orientale richiama l'edificio di Eumachia a Pompei, benché questo fosse affacciato direttamente sul foro.

A sud di questo complesso si vedono alcuni ambienti allungati disposti in fila, forse parte di un altro complesso mercantile.

Il lato occidentale, come quello settentrionale, sembra chiuso e non addossato ad altri edifici, almeno stando a quello che si può giudicare. Forse qui esisteva uno spazio libero fino alla

([27]) Sul *macellum* si veda F. MASELLI SCOTTI, *Nuove scoperte nella zona a nord-ovest del foro di Aquileia*, Udine, Arti grafiche friulane, («Antichità altoadriatiche», 42), 157-169.

([28]) L. BERTACCHI, *Aquileia: il grande mercato pubblico a sud della Natissa*, «Aquileia chiama», 23 (dicembre 1976), 12-16. Ulteriori precisazioni in F. MASELLI SCOTTI et alii, *Aquileia. Area occidentale dei così detti mercati a sud del fiume Natissa. Scavo 1998*, «Aquileia nostra», 70 (1999), 398-406.

Fig. 7a.

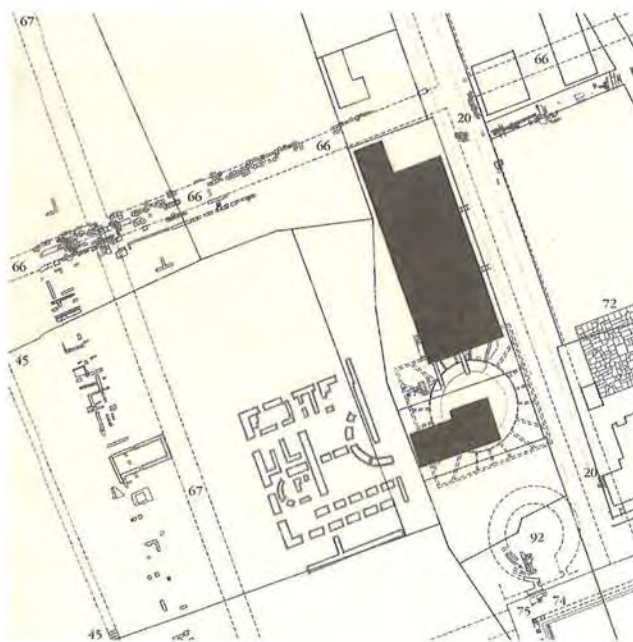



Fig. 7b.

strada, che compare nella pianta. Oltre la strada compaiono tracce di muri che sono la continuazione di quelli messi in luce dalla Bertacchi nel corso dello scavo delle fognature dei tardi anni Sessanta e per questo già messe in pianta.

8. 2 La zona a sud del circo

Sul lato orientale del circo si vedono a intervalli irregolari ben dodici basamenti di piloni.

Tra la porta di cui si è parlato sopra e la casa attualmente esistente - che non figura nelle foto aeree databili intorno al 1938 - immediatamente a sud del tracciato del decumano e adiacente ad esso figura un grande edificio, probabilmente di carattere pubblico, che al suo interno presenta uno spazio apparentemente tondeggiante, a sud del quale vi è una sorta di esedra, quindi un'area rettangolare, forse un grande cortile. Il complesso sembra lungo circa 140m e largo più di 50m. L'edificio termina a una sessantina di metri dal luogo indicato da Gian Domenico Bertoli([29]) ove si rinvennero nel maggio 1746 tre urne in cotto con 180 libbre di monete d'argento, e poi un secondo tesoro di «due o tre secchi di medaglie consolari» con più lingotti d'argento bollati. È verosimile che qui fosse ubicata la zecca di Aquileia, che fu attiva dall'età di Diocleziano all'inizio del V sec. d.C.

8. 3 I quartieri a est del porto fluviale

Una delle zone di più ampia urbanizzazione *extra moenia* si trovava a est della parte già scavata del porto fluviale, sulla riva orientale del corso d'acqua che ha il nome di Natissa. Qui furo-

([29]) Nella *Pianta della città di Aquileia...rilevata da Gian Domenico Bertoli, canonico d'Aquileja circa nell'anno 1739*, pubblicata e commentata da G. FERRANTE, *Piani e memorie dell'antica basilica di Aquileia*, Trieste, Lloyd austriaco, 1853, tavola LIX, 99 segg. il sito porta il n.27, che equivale al n.52 della *Icnographia* del Baubela ricordata sopra. Il Bertoli colloca il rinvenimento "in un campo poco fuori della Porta d'Udine, a man sinistra uscendo nel riscavare e dilatar il fosso, che circonda detto campo" (discussione sulla data in MAIONICA, *Fundkarte*, per cui BUORA, *Introduzione*, 25). Effettivamente un fosso non "circonda" più, ma delimita da due lati il campo stesso.

Fig. 8a. Parte della necropoli lungo la via Annia Antica.

no effettuati scavi già nel XIX secolo. Sia dalla ortofoto sia da altri mezzi di indagine (laser scanner) è possibile individuare in questa zona almeno tre aree di maggior concentrazione. Esse paiono avere orientamento costante che segue quello del tratto del decumano massimo della centuriazione aquileiese, il quale idealmente attraversava questa parte del sobborgo.

9. Le necropoli (F)

9.1 Lungo la via Annia

A poca distanza dalla città si vede molto bene una parte delle tombe poste lungo il tracciato (fig. 8). L'area più significativa si trova da 770m a circa 580m dalla porta romana (coordinate x 371760,11- y 5070772,32 e a est x 371979,61- y 5070696,32) e a circa 180m dal ponte che attraversava il fiume di Terzo che scorre da nord. Si vedono qui per una lunghezza di

Fig. 9. Parte del sepolcreto lungo la via Annia moderna.

circa 170m una serie di recinti funerari lungo il lato meridionale della strada romana. Degno di nota l'accostamento di tre recinti larghi in un rettangolo di 13m, per cui ciascuno ha in fronte una larghezza di 45 piedi e una profondità di 60. Attraverso i tre recinti, tuttavia, appare una linea trasversale che di fatto crea sei aree funerarie eguali. Verso il fronte strada si vedono con chiarezza le basi rettangolari di tre monumenti funerari, evidentemente tre are ossuario. Una "lottizzazione funeraria" è fenomeno non inconsueto nella stessa Aquileia. A est e a ovest di questi recinti appaiono spazi vuoti e altri recinti disposti in maniera meno regolare, o anche monumenti funerari isolati, intorno a cui non si notano tracce di recinti.

Più a ovest lungo la medesima strada compaiono i fossati laterali, ma non si vedono altri recinti.

9.2 Lungo la via "pedrada"

Fin dal Settecento Gian Domenico Bertoli attestava la presenza di recinti e monumenti funerari lungo la strada che por-

tava al ponte della Mainizza sull'Isonzo, citato nella *tabula Peutingeriana*. Scavi furono effettuati in più occasioni.(30) L'esame delle ortofoto rivela solo in una ristretta area una serie di recinti, apparentemente intatti.

9.3 Lungo la via Annia "moderna"

Con questo nome si è indicata nel XX secolo una strada moderna che in parte seguiva l'andamento di parte di una necropoli monumentale di epoca romana, messa in luce da Giovanni Brusin negli anni Quaranta, di cui abbiamo fatto cenno sopra. Si tratta della parte più spettacolare delle necropoli aquileiesi, poiché qui i recinti appaiono disposti in almeno tre file parallele al tracciato della strada (in parte nascosto dalle costruzioni moderne) sul suo lato settentrionale (fig. 9).

M.B.

10. Conclusioni

Abbiamo presentato in questo lavoro i primi risultati di un progetto di ricerca multidisciplinare che applica tecniche informatiche alle indagini sulla città antica di Aquileia. È stato progettato e realizzato un sistema GIS che fornisce una piattaforma unica per la raccolta e il confronto dei dati sul territorio di Aquileia su una base georeferenziata, inserita nella rete Internet, e aperta ai contributi di studiosi, scuole ed Enti interessati.

Abbiamo esposto in maniera sintetica le osservazioni effettuate su immagini aeree del territorio, messe a disposizione dal Servizio di Cartografia della Regione Friuli-Venezia Giulia e da noi raccolte sulla piattaforma GIS sopra citata. I dati riguardano aree molteplici, per un totale di più di 30.000 metri quadrati. Da essi emergono nuove, inattese e importanti indicazioni sulla presenza di resti della centuriazione, di strade, di fabbricati dentro e fuori Aquileia, di parti di necropoli e di fortificazioni, con un accrescimento notevole della superficie nota dell'an-

(30) Ad es. BRUSIN, *Gli scavi di Aquileia*; F. MASELLI, *Nuovo apporto alla conoscenza della necropoli di levante*, «Aquileia nostra», 40 (1969), 15-32.

tica città. L'indagine è stata svolta in massima parte su foto acquisite nella banda di frequenze del visibile, per cui dovrà essere verificata e integrata da analisi di dati acquisiti con altri sistemi: immagini multispettrali, cioè anche in altre bande di frequenze come l'infrarosso; scansioni laser; prospezioni geoelettriche e geomagnetiche su vasta area.

Auspichiamo che, attraverso la collaborazione tra più Istituzioni, sia possibile proseguire lungo la direzione della raccolta e integrazione dei dati nel nuovo sistema GIS, riservando l'indagine di scavo archeologico vero e proprio – molto più costosa e irrimediabilmente distruttiva – solo ai punti di estremo, comprovato interesse.

Ringraziamenti

Siamo grati ai tecnici del Servizio per il Sistema Informativo Territoriale e la Cartografia della Regione Friuli-Venezia Giulia, e in particolare al suo Direttore, dott. Mario Ghidini, per aver messo a nostra disposizione dati e immagini dai rilevamenti aerei effettuati a più riprese sul territorio regionale. Un ringraziamento va alla dott.ssa Mariella Moreno, del Centro di Catalogazione di Villa Manin di Passariano, Direzione regionale per la Cultura della stessa Regione per l'attenzione e la collaborazione che ha dato al nostro progetto. È stato di grande validità il supporto tecnico-informatico fornito dai dott. Stefano Ansoldi, Dan Nelu e Massimiliano Hofer dell'Università di Udine. Ringraziamo la Soprintendenza per i Beni Archeologici del Friuli-Venezia Giulia, e in particolare il Soprintendente dott. Luigi Fozzati e la dott.ssa Franca Maselli Scotti per l'interesse che hanno concretamente dimostrato nei confronti del progetto.

LA DIMINUZIONE DELLE FESTE NEL '700
Alcuni riflessi nel Basso Friuli Orientale tra Austria e Venezia *

Stefano Perini

Il problema della diminuzione delle feste

Don Giuseppe Parmeggiani, che fu parroco di Campolongo al Torre per oltre quarant'anni (1904-49), in una sua breve nota inserita nel Catapano della parrocchia lamentò la soppressione di alcune festività avvenuta ai tempi suoi, ritenendo che con ciò si perdevano occasioni di religiosità senza nulla concretamente acquistare dal lato lavorativo o del benessere materiale. Concetti che tradivano sentimenti dove si mescolano sconforto e rassegnazione. Il documento non è datato, ma si può pensare si riferisca all'abolizione del precetto da alcune feste, tra le quali la giornata dedicata alla Natività di Maria (8 settembre), attuata da papa Pio X con il *motu proprio*"Supremi disciplinae" del 1911,(1) una soppressione che si aggiungeva alle numerose altre nei tempi e nei secoli precedenti succedutesi e un'esternazione di sentimenti probabilmente propri di gran parte del basso clero in tali occasioni. Certo anche tra il popolo minuto quelle decisioni superiori non furono accolte con grande entusiasmo.

Il problema del numero, ritenuto eccessivo, delle festività religiose di precetto era stato sollevato in tempi medievali, in particolare negli anni del conciliarismo, collegato ad una volontà, rimasta poi lettera morta, di rinnovamento della Chiesa. Se ne parlò infatti al concilio di Costanza (1414-18), ma senza che ne seguissero provvedimenti in merito. In questa materia, più che diminuire le feste, fin dal concilio di Oxford del 1222 si era preferito restringere i lavori proibiti. Comunque, Clemente VII nel 1524 diminuì il numero delle feste religiose per la Germania; però lo svilupparsi della Riforma protestante fu ulteriore stimolo in ambito cattolico a nulla mutare in tale senso, per ribadire un modello religioso, che gli altri duramente contestavano, anche nel campo delle festività, con l'abolizione di quelle, ad esempio, dedicate alla Madonna ed ai santi.

In seguito, fu solo nel 1642 che papa Urbano VIII intervenne con una bolla del 13 settembre a regolare la materia. Le motivazioni per promuovere tale soluzione furono diverse. Da un lato si erano moltiplicate feste religiose di voto, di devozione, di nuova consuetudine che nei vari paesi, città, diocesi erano state e venivano istituite. Molti vescovi lamentavano che il

*Rielaborazione della relazione tenuta nel LXXXI Convegno annuale di studio della Deputazione di storia patria per il Friuli a Campolongo al Torre il 4 ottobre 2008.

(1) Archivio parrocchiale di Campolongo, Catapan, 17.

Il questionario del 1742 ed il patriarca di Aquileia

In seguito altri vescovi fecero istanze tese alla riduzione delle festività e verso il 1740 il loro numero era divenuto importante. In tal senso si erano mossi pure l'arcivescovo di Napoli Giuseppe Spinelli e lo stesso monarca napoletano. Il cardinal Fortunato Tamburini allora rispolverò la deliberazione tarragonese, ritenendola come pratica e ragionevole soluzione al problema, mentre Ludovico Antonio Muratori iniziò una campagna di sensibilizzazione presso dotti e religiosi, affinchè quelle proposte trovassero sostenitori. Spesso e volentieri senza grande riscontro, ma non demorse. In effetti, alla fine il papa Benedetto XIV, che si rendeva conto dell'importanza del problema, nell'autunno 1742 decise di inviare a quaranta "dotti" (teologi, vescovi, letterati, giuristi ...) un questionario, in cui chiedeva un parere sull'opportunità di addivenire ad una riduzione delle feste di precetto e sul modo, eventualmente, di mettere ciò in pratica. Domandava se tale riduzione fosse resa necessaria dal modo in cui le feste venivano vissute e celebrate e se era richiesta dalla condizione economica della popolazione. Il questionario prospettava poi delle soluzioni e chiedeva quali fosse la più praticabile: l'esempio di Tarragona, la soppressione di alcune feste senza obbligo di messa, il trasporto di alcune ricorrenze alle domeniche e poi se fosse bene emanare un decreto valido per tutta la Chiesa o intervenire caso per caso, secondo le richieste delle diocesi.([5])

Tra coloro cui si chiese il parere vi fu anche il patriarca di Aquileia (l'ultimo) Daniele Dolfin, probabilmente per essere egli a capo di una diocesi di grande tradizione e di vasta estensione, divisa tra due stati e comprendente tre popoli.([6]) Il presule inviò la sua risposta il 16 gennaio 1743. In essa espresse il parere che, viste le istanze pervenute da vescovi e sovrani, qualche diminuzione andava fatta, tanto più che dove esse erano state già poste in essere c'era stata soddisfazione nei popoli e non ne era venuto alcun problema alla Chiesa. Quanto alle feste di precetto da eliminare egli pensava alle terze di Pasqua e di Pentecoste, a s. Tommaso, s. Bartolomeo, s. Matteo, ss. Simone e Giuda, s. Mattia, ss. Innocenti. Ci poteva essere in questi casi l'obbligo di ascoltare la messa, ma non lo riteneva propriamente necessario, come già si faceva per le feste di s. Barnaba apostolo e degli evan-

([5]) Benedetto XIV, quando era ancora il cardinal Lambertini, aveva scritto sull'argomento una *Dissertazione*, nella quale esaminava i modi per ridurre le feste che con la loro molteplicità non venivano giustamente santificate e nello stesso tempo toglievano ai poveri il mezzo di procacciarsi il vitto.

([6]) Pochi anni dopo (1747) papa Benedetto XIV creerà Daniele Dolfin cardinale, un onore concessogli per fargli meglio inghiottire il boccone amaro della ormai prossima soppressione del Patriarcato. Su Daniele Dolfin si veda la voce di P. PRETO, in *Dizionario Biografico degli Italiani*, 40, Roma, Ist. dell'Enciclopedia Italiana, 1991, 479-81.

gelisti Marco (eccetto che nella Repubblica di Venezia) e Luca. Altre feste, come quelle di s. Michele, s. Giuseppe, ss. Filippo e Giacomo, s. Giacomo maggiore, s. Andrea, s. Giovanni apostolo e s. Lorenzo, potevano essere portate alla domenica più vicina. Ulteriore soluzione era quella di raggrupparle in un sol giorno oppure ancora si poteva concentrare la celebrazione degli apostoli in un unico giorno, come si faceva già ad Aquileia al 15 di luglio, pur non essendo essa festa di precetto, con la ricorrenza della "Divisione degli Apostoli". Era inoltre ben contento che si proponesse di mantenere quale festa di precetto anche l'Immacolata Concezione, perchè la diocesi di Aquileia, «prima d'ogni altra», l'aveva santificata fino dal X secolo.

I digiuni che, scomparse alcune feste degli apostoli, sarebbero venuti meno potevano essere spostati ai giorni dell'Epifania, Ascensione, Corpus Domini e s. Giuseppe. Non riteneva, invece, come prospettato dal papa, positivo porli nei tre giorni delle rogazioni, perchè ciò avrebbe potuto essere pretesto per "il volgo" di prolungare il carnevale fino alla prima domenica di Quaresima, come si faceva a Milano.

La risposta mostrava, quindi, un'aperta disponibilità del patriarca alla diminuzione delle feste, anzi, egli sembrava andare oltre le proposte papali, in quanto non riteneva propriamente necessario mantenere l'obbligo della messa in quelle da cui il precetto sarebbe scomparso e proponeva anzi la concentrazione di molte di esse in una sola giornata. Certo poi faceva anche emergere un'istanza locale, come il mantenimento della festa dell'Immacolata, in nome dell'antica tradizione aquileiese.

Una diminuzione che egli riteneva necessaria proprio osservando la situzione del suo territorio: essa era positiva per lenire i problemi del Friuli, «per la vera sterilità di questi paesi e somma esigenza e miseria dei popoli», quindi un maggior numero di giornate lavorative non poteva essere che di giovamento per gran parte della popolazione. Dunque anche in lui la motivazione sociale ed economica era quella che più sembrava pesare in questa scelta.

Certo la diminuzione doveva portare ad una più fervida osservanza delle festività rimaste. Secondo il patriarca bisognava eliminare un atteggiamento ed una mentalità «introdotti dalla poca disciplina e dal libertinaggio, per togliere, fuori dall'udire la s. messa, ogni idea della vera osservanza delle feste». Parole che sembrano evidenziare essersi nella diocesi (probabilmente parla dell'esperienza sua diretta) la vita religiosa illanguidita o quantomeno che l'aspetto ludico e mondano avesse ormai preso il sopravvento nei momenti di festa religiosa.

Per raggiungere l'obiettivo della maggior osservanza era necessaria, concludeva il patriarca, la collaborazione del clero e delle autorità politiche. Il primo doveva intensificare le lezioni festive di catechismo, premere per un più vasto intervento ai vespri, stimolare le visite alle chiese o santuari, le seconde intervenire con proibizioni, non permettendo motivi di distrazioni

mondane quali bettole, balli e rappresentazioni teatrali nei dì festivi, togliendo così occasioni di "Baccanali e Bagordi".(7)

Dei quaranta "dotti" interpellati dal papa la grande maggioranza la pensava come Daniele Dolfin: che fosse cioè necessario giungere ad una riduzione delle festività e per aiutare la povera gente a procurarsi il sostentamento e per rendere più sentite le rimanenti. Trentatré di loro furono, in varia maniera, di questa opinione. Diversi di costoro, però, specialmente quelli che avevano dimestichezza con ambienti cittadini, ritenevano che tali novità non sarebbero state accolte favorevolmente dal popolo, problema che il Dolfin non aveva invece sollevato. Qualcuno, realisticamente, diceva, però, che aumentare i giorni lavorativi non aveva molto senso in realtà dove già non c'era lavoro sufficiente ad impiegare tutta la settimana.

Quanto al modo di procedere, la soluzione tarragonese sembrò la più commendevole ad una maggioranza, invero non molto ampia, e diciotto risposte furono favorevoli all'idea che le richieste dovessero giungere dai vescovi.(8)

Proposte cui il papa aderì e negli anni seguenti, pur senza eccessivo entusiasmo, concesse diverse diminuzioni alle diocesi che ne fecero richiesta: alcune di Spagna, delle Fiandre, di Toscana, delle Marche, della Sicilia, di Polonia ... Tra le ragioni che si portavano, emergevano quelle sul divario di ricchezza e benessere esistente tra terre cattoliche e protestanti, attribuito al fatto che nelle seconde si poteva lavorare di più, essendo minori le festività. Così nel 1742 il vescovo di Bamberga, che con tali fatti viveva a contatto, oppure Bernardo Tanucci che nello stesso anno, scrivendo al Muratori, riteneva Lucca pronta a chiedere la riduzione per poter far fronte alla concorrenza dei paesi protestanti nell'attività tessile: «Siamo stati spogliati dalle nazioni che si sono separate dalla Chiesa romana, principalmente perchè le manifatture ivi sono migliori e più vili, ove l'artista ha più giorni per lavorare».(9) Quello che in precedenza era stato motivo per mantenere le feste ora diventava stimolo a sopprimerle.

Si aprì in quel periodo un ampio dibattito sul problema e in particolare una viva polemica tra il Muratori, favorevole alla riduzione, e il cardinale Angelo Maria Querini, contrario. Polemica cui pose fine papa Benedetto

(7) Biblioteca Comunale Udine (BCU), *ms* Fondo *Principale* 1374. Le festività della diocesi aquileiese di parte veneta di quegli anni possono essere seguite nel loro numero e celebrazione in *Calendarium sanctae patriarchalis et metropolitanae Ecclesiae Aquileiensis* [...] *editu jussu* [...] *Danieli Dolfini* [...] *pro anno MDCCXXXIX*, Typographia Mureri, Utini.

(8) VENTURI, *Settecento*, 147. Venturi equivoca sul nome del patriarca, citando (145) Bartolomeo Gradenigo, che fu arcivescovo di Udine tra 1762 e 1765, invece di Daniele Dolfin.

(9) B. TANUCCI, *Epistolario vol. I 1723-46*, Roma, Ed. di Storia e Letteratura, 1980, LVIII.

XIV il 14 novembre 1748, con la costituzione *Non multis*, proibendo che da allora, pena la scomunica, si dibattesse, pro o contro, su tale argomento.(10)

La diminuzione nel Friuli asburgico

Nel 1748 la diminuzione fu concessa al Regno di Napoli e pochi anni dopo alla monarchia asburgica. Durante la guerra di successione austriaca papa Benedetto XIV non aveva sostenuto Maria Teresa, ma il duca di Baviera. I rapporti tra Santa Sede e monarchia asburgica, terminata la guerra, erano poi migliorati ed anche dall'Austria era giunta la richiesta di intervenire nella diminuzione delle feste. A questa richiesta corrispose il breve pontificio del 1 settembre 1753, con il quale vennero introdotte quelle novità che già in altre parti della cattolicità abbiamo visto essere state concesse, ed anche il Friuli austriaco ne godette (o le subì), avendo, come si scrisse da parte delle autorità, «per giusti e ragionevoli motivi» il papa permesso che «gl'Operarij possano esercitare li loro lavori in alcune feste dell'anno doppo sentita la S. Messa senza alcun scrupolo di conscienzia, e ciò anco di concerto dell'augustissima nostra sovrana» Maria Teresa.(11)

Rimasero invece da osservarsi diligentemente, anche nell'aspetto dell'astensione dal lavoro, altre sedici ricorrenze, oltre a tutte le domeniche. Si trattava dei giorni di Natale, Circoncisione, Epifania, Ascensione, Corpus Domini, lunedì di Pasqua, lunedì di Pentecoste, Purificazione, Annunciazione, Assunzione, Natività e Immacolata concezione di Maria, s. Giuseppe, ss. Pietro e Paolo, Tutti i Santi e patrono della diocesi. Nei domini asburgici (ove venne applicata l'anno successivo 1754) questa decisione si inseriva bene nel riformismo teresiano. Si trattava in effetti di un provvedimento, sollecitato dalla sovrana, che ufficialmente intendeva promuovere la "felicità" dei sudditi, cercando di aumentare i periodi di lavoro e quindi la produzione di beni, contribuendo ad un miglior sostentamento dei più poveri e in questo modo alla formazione di un maggior benessere. Esso interveniva (pur con il consenso papale) nella pratica religiosa stessa, aprendo una strada che sarà ancora a lungo percorsa, soprattutto nel periodo giuseppino, quando la politica giurisdizionalistica si farà sentire più marcatamente. Già qui, in questo primo momento, si possono incontrare, però,

(10) Su questa polemica ha scritto pagine illuminanti Franco Venturi, cui si rimanda. VENTURI, *Settecento*, I, 136-61. Anche L. BRANDOLIN, *La partecipazione di Ludovico A. Muratori alla controversia del sec. XVIII sulla diminuzione delle feste infrasettimanali*, «Ephemerides Liturgicae» 88 (1974), 310-35.

(11) Archivio di Stato Gorizia (ASG), *Atti politico-amministrativi-giudiziari di Gradisca*, 86/ 1700.

diversi elementi poi approfonditi in seguito. Da un lato la volontà di instillare nel popolo una serie di valori quali lavoro, operosità, attività, concorrenza, provenienti da quella che si suole chiamare "etica protestante", da un altro quello di riformare la Chiesa cattolica secondo influenze muratoriane e gianseniste, introducendo una nuova "pietas" sobria e rigorista, in contrasto con quella barocca, ritenuta esteriore e ridondante, quando non blandente superstizioni locali. Istanze religiose ed economiche anche in questo caso, ma inserite in un progetto più ampio, calato da una volontà riformista.([12]) A rinforzare l'osservanza e ribadire il carattere religioso delle feste la sovrana accompagnò il precedente atto con la proibizione, in data 17 dicembre 1753, di pubblici spettacoli, accademie, commedie balli a soldo in diversi giorni e periodi dell'anno: tutti i venerdì, tutto l'avvento, tutta la quaresima, i giorni delle rogazioni, l'ottavario del Corpus Domini, le quattro tempora, tutte le feste della Madonna, i giorni di Natale, Pasqua, Pentecoste, ss. Trinità, i Santi, i Morti, Epifania. Come si vede restavano, a dire il vero, ampie zone permesse, sia in feste di precetto sia in "mezze feste". Non si potevano tenere balli e spettacoli pure in alcune altre date anniversarie, per rispetto della memoria di Carlo VI e dell'imperatrice Elisabetta Cristina: 1,19 e 20 ottobre; 4 e 9 novembre; 28 agosto.

Se diverse erano le festività quando v'era la proibizione del lavoro, indubbiamente molte erano pure le sospensioni dell'attività giudiziaria, le cosiddette ferie civili, durante le quali non funzionavano i tribunali, ma nemmeno si potevano stipulare contratti, con evidenti ricadute su molte attività. Ferie introdotte per rispettare il carattere sacro di tante giornate, ma pure volute per non intralciare i lavori campestri in determinati periodi dell'anno, anzi in alcuni periodi erano sospesi anche i pignoramenti, per lasciare tranquilli (per il momento) i contadini. Gli statuti goriziani stabilivano sessantatré giornate di sosta delle attività forensi per motivi religiosi, oltre alle domeniche. Vi erano poi quaranta giorni di sospensione "ob messes" ed altri quaranta "ob vindemias". E ancor di più ne ordinavano gli statuti del Friuli veneziano: centotredici solo per motivi religiosi.([13])

([12]) E. Kovacs, *La politica ecclesiastica di Maria Teresa (1740-80)*, in *C. Maria d'Attems primo arcivescovo di Gorizia 1752-74*, II. Atti del Convegno, Gorizia, Ist. di storia sociale e religiosa-Ist. per gli incontri mitteleuropei, 1990, 76; G. Klingenstein, *Controllo sociale e problemi economici nella politica teresiana*, ibidem, 99.

([13]) *Constitutiones illustrissimi comitatus Goritiae*, Venetiis, Framontin, 1688, 14; *Constituzioni della Patria del Friuli*, Udine 1717, 3-4. Anche in seguito il codice di diritto canonico pose tra le attività proibite nei giorni festivi le attività giudiziarie e quelle di pubblico commercio.Un riflesso della molteplicità delle feste religiose unita a quella delle ferie giudiziarie nei tempi medievali e moderni potrebbe, forse, essere trovato in modi di dire friulani quali "par un sant o par chel altri" oppure "par un sant o une madone", che vengono usati quando si vogliono indicare i continui contrattempi ed ostacoli che impediscono di portare a termine un affare od un lavoro.

Dunque nel 1754 furono ridotti i giorni di celebrazione religiosa([14]) ed è naturale che una tale decisione, anche nelle contee di Gorizia e Gradisca, abbia suscitato delle reazioni, sia ad essa favorevoli sia contrarie. Possiamo citare tra le prime le parole del Morelli, del resto convinto giurisdizionalista, a questo proposito: «Le domeniche e le feste erano giorni più dedicati al traffico, all'ozio ed alla crapula, che diretti al fine, per cui furono istituiti. Vedendo Maria Teresa che la forza del costume opponevasi da una parte alla loro religiosa osservanza, e che la loro frequenza toglieva dall'altra parte al suddito quasi la metà dell'anno per le civili sue occupazioni, quando anche a dovere le santificasse, chiedette (1 sett. 1753) da Benedetto XIV il breve, con cui questo pontefice permise a' sudditi austriaci in certe determinate feste le opere servili, obbligandoli soltanto ad assistere al santo sacrifizio della messa». In questo modo il suddito avrebbe potuto «trarre vantaggio da cinquanta e più giornate, ch'egli perdeva a danno proprio, e della società».([15])

Sono parole che indubbiamente denotano soddisfazione per l'utilità del provvedimento. D'altro canto contrariato deve essere rimasto il clero locale, ma non solo esso, trovando certo tale innovazione resistenze anche nella popolazione in genere. Ancora il Morelli lo nota: «L'uso che fece il suddito di questa dispensa, non corrispose alle sagge intenzioni della sovrana. Il contadino e l'artigiano vestito a festa incominciava e terminava le sue giornate in balocaggini ed ubbriachezza [...]. La vigilanza de' governi, e le persuasioni delle persone sensate nelle campagne durarono fatica a far comprendere al popolo il bene che gli si faceva col moltiplicare le loro braccia, e diminuire i giorni da esso perduti in ozio».([16])

La limitazione di tante festività alla sola messa, e in seguito la loro definitiva soppressione nel 1771, andava contro tutto un modo tradizionale e consolidato di vita, investendo molteplici elementi sia religiosi che sociali e culturali dell'esistenza dei bassi ceti, soprattutto nelle campagne, ma anche nelle pur modeste città della zona. Da una parte, infatti, c'era il sentimento religioso offeso nel vedere declassate tante date prima così solennemente festeggiate, sminuiti tanti santi molto venerati, legati poi alcuni a particola-

([14]) Nel granducato di Toscana di Francesco Stefano, marito di Maria Teresa, le ferie giudiziarie vennero ridotte con atti del 1739 e 1749, anche perchè erano scusa per astenersi dal lavoro pure per persone che nulla avevano a che fare con gli uffici giudiziari. A. ADDOBATI, *La festa ed il gioco nella Toscana del Settecento*, Pisa, Plus, 2002 (Studi pisani, 4), 32.

([15]) C. MORELLI, *Istoria della contea di Gorizia*, Gorizia, Paternolli, 1855, III, 100. I cinquanta giorni di lavoro qui ricordati sono certo un'esagerazione, volta a sottolineare la bontà del provvedimento. I giorni recuperati erano ufficialmente 17, cui si potrebbero aggiungere altre feste locali di voto e devozione che, in teoria, erano ora più controllate di prima, ma non certo nella misura totale di trenta. Forse, se il calcolo si riferisce alla somma delle feste abolite nelle varie comunità della Contea, esso potrebbe avere una sua validità.

([16]) MORELLI, *Istoria*, III, 100.

ri devozioni locali o a tradizioni paesane. In quest'ultimo caso ciò era sentito come la sottrazione di qualcosa di proprio. Da un'altra parte si deve tenere presente che queste celebrazioni erano il vero calendario, scandivano il tempo dell'anno molto più di quanto facesse il susseguirsi dei giorni e dei mesi, pur, naturalmente, ad essi strettamente collegati. Erano il ritmo del tempo annuale nelle sue variazioni stagionali e nelle scadenze pratiche: a s. Giovanni Battista iniziava l'estate, a s. Michele l'autunno, a s. Giacomo o alla Madonna d'agosto si dovevano versare i canoni d'affitto, a s. Martino scadevano le affittanze, a s. Giorgio si rinnovavano le cariche amministrative comunali, le camerarie ... Anche una convocazione giudiziaria del Settecento friulano poteva essere decisa «per il giorno di s. Agnese, sarà li 21 corr.», posponendo la data alla santa.(17)

Togliere importanza a tante di queste ricorrenze voleva dire, in un certo senso, disorientare la vita del contadino. Era un fatto che al calendario tradizionale, intessuto di santi e di ritmi stagionali e naturali, si andasse sempre più sostituendo quello costituito da fredde cifre e pochi anni dopo questa tendenza avrebbe raggiunto il suo punto più elevato nelle geometrie del calendario rivoluzionario francese, con la rifondazione dell'ordine stesso dell'anno e degli anni, con il non secondario "vantaggio", sempre nella stessa ottica delle riforme settecentesche, di soli trentasei giorni non lavorativi all'anno (i decadì).(18) Nonostante ciò, specialmente nelle campagne, il vecchio modo di vivere il calendario era ben saldo. Nella stessa Francia «negli anni della rivoluzione la misura moderna del tempo stentava ancora ad imporsi, sconosciuta nella campagna, utilizzata solo parzialmente nelle città, restava per la grande maggioranza dei Francesi una conquista da fare».(19)

Aumentare il numero delle giornate di lavoro aveva certo i suoi lati positivi, ma era una soluzione che necessariamente poteva piacere a tutti? In teoria accrescere i periodi in cui ci si poteva guadagnare il pane era favorevole per le classi più deboli, ma sembrava che un criterio produttivistico s'inserisse in una società povera ed alle volte misera, che, però, gestiva ritmi di lavoro lenti, non certo assillanti, se non forse in qualche periodo particolare dell'anno. Poteva diventare assillante indubbiamente la ricerca del cibo in un'annata di scarsità, ma in ogni caso questo accrescersi dei giorni

(17) Archivio Storico Provinciale Gorizia, *Atti Giudiziali*, fasc. 1850.

(18) Non si può non sottolineare, però, che le dedicazioni dei giorni rivoluzionari, non più ai santi, ma a prodotti naturali, animali od altro, volevano essere altrettanto e più pedagogiche delle vecchie intitolazioni. Fu Linneo nel 1765 che per primo creò un calendario ove, vicino alla data, invece del nome di un santo pose quello di un fiore che sbocciava in tale periodo.

(19) F. MAIELLO, *Storia del calendario. La misurazione del tempo, 1450-1800*, Torino, Einaudi, 1996, 223.

di lavoro non impedì certo le carestie, come testimoniano le tante che punteggiarono la seconda metà del XVIII secolo.([20])

Gli aspetti mondani delle feste perdute, dal riposo ai pochi divertimenti, aggiungevano altro rammarico a quello sopra ricordato. Una certa resistenza, perciò, non mancò, con il perseverare nell'astensione dal lavoro dopo l'ascolto della messa e con il perdurare di alcune feste locali.

Al momento della sua applicazione, al breve dovevano dare la dovuta pubblicità le autorità sia laiche sia religiose. Infatti nelle campagne le amministrazioni comunali dovevano provvedere a «radunare una piena et intiera vicinia di tutti li colloni, sottani, vicini, et artisti, et in tal vicinia far leggere e rettificare a comune et universal intelligenza di tutti e singoli il sopracontenuto, acciò in pena di fiorini.25 [...] et altra arbitraria veruno ardisca di lavorare e di carreggiare nelli giorni festivi sopraspecificati», cioè quelli mantenuti di precetto, mentre spettava soprattutto ai parroci l'opera di convincimento per far accettare quelle che venivano chiamate le "mezze feste": «Più specificatamente verano dal molto r.do curato publicate nella ven.da chiesa le ragioni, e motivi, per li quali si è devenuto alla redduzione di certe feste con concerto d'ambe le corti di Roma e Vienna».([21])

Per la loro posizione religiosa e per l'autorità morale, che indubbiamente possedevano all'interno della comunità, erano ritenuti i più adatti a far comprendere una simile scelta che, certo, si sapeva non indolore per la popolazione. D'altro canto dai documenti emerge come in seguito vi sia una diffusa diffidenza da parte dell'autorità politica riguardo la loro volontà di collaborazione alle riforme, specialmente di questo tipo. Ancora nel 1774 (quando le festività in questione erano state ormai completamente abolite) li si accusava di essere «li più accerimi avversari» dell'abolizione delle feste e

([20]) Naturalmente sarebbe da verificare l'importanza dell'impatto del provvedimento sulle opere bracciantili e sulle attività manifatturiere in genere. Gli artigiani autonomi sembrano condividere invece i ritmi contadini. Ricorderò il lunedì come giorno tradizionale di riposo per gli artigiani. Prima dell'avvento della meccanizzazione negli opifici tessili inglesi si festeggiava spesso il "San Lunedì" ed alle volte il "San Martedì". Così negli Stati Uniti tradizionale era il "Blue Monday". M. KRANZBERG- J.GIES, *Breve storia del lavoro*, Milano, Mondadori, 1976, 121. Si può anche ricordare il giovedì come giorno di sosta a mezza settimana, di tradizione tedesca, ma presente in Italia, in particolare nella scuola. Nel Friuli Orientale ancora negli anni '60 dello scorso secolo le scuole materne avevano quel giorno come momento settimanale di sospensione dell'attività. Nel tardo medioevo friulano era diffusa l'usanza di considerare festivo il pomeriggio del sabato. 1490: «L'anno scorso, il comune e gli uomini del villaggio d'Illegio avevano stabilito di solennizzare tutti i giorni di sabato a partire da mezzogiorno [...] e in questo tempo a coloro che lavoravano o esercitavano le attività agricole facevano sequestrare (gli attrezzi)». Rip. in F. DE VITT, *Vita della Chiesa nel Tardo Medioevo* in *Storia della società friulana. Il Medioevo*, a cura di P. CAMMAROSANO, Tavagnacco, Casamassima, 1988, 239. Con la riduzione delle festività si apriva una strada che sarebbe stata percorsa nell'Ottocento fino all'eliminazione del riposo domenicale in nome della produzione.

([21]) ASG, *Atti politico- amministrativi- giudiziari di Gradisca*, 16/1700.

di trascinare il popolo con subdole manovre a non rispettare le disposizioni papali e sovrane.([22])

In ogni caso, fin dal primo, compromissorio, decreto ci deve essere stata una vasta renitenza. Troviamo infatti nell'agosto 1764 (e dunque a dieci anni dal breve) il conte Baldo Antonio Novelli lamentare presso il Consiglio capitaniale che a S. Giorgio di Nogaro e in altre ville del Gradiscano i capi del comune istituivano a loro talento feste di devozione per ingraziarsi i villani, che, a dir del conte, vi partecipavano «più per poca inclinazione al lavoro che per rigorosa scrupolosità religiosa». La giornata veniva così sprecata nelle bettole «o in altri men leciti trattenimenti», mentre i lavori di campagna ritardavano. A coloro che non rispettavano l'astensione dal lavoro venivano fatte pagare salate multe, che poi i capicomune spendevano «pascendo all'osteria l'ingordigia loro». Feste di devozione, quindi, non di precetto, ma vissute come se lo fossero. Il Novelli, con accenti che potremmo quasi dire di razionalismo illuminista, se non fossero forse dettate dal pensiero di ingraziarsi le autorità, affermava ancora: «Quanto più rettamente opererebbero questi zelanti corpi, se nei giorni di loro pretese feste ordinassero a villici di impiegarsi nell'acconcio cotanto urgente delle pubbliche strade [...] o in altre ocorenze di universal benefitio».([23])

Nelle parole di questo nobile (nel quale potremmo vedere sintetizzata la figura della "persona sensata" del Morelli) sembra esserci così, da un lato un'adesione (probabilmente interessata) alla lotta all'ozio bandita dalla corte viennese a favore dell'"universal benefitio", dall'altro una costante della possidenza friulana allora ed in seguito e cioè l'accusa di poca operosità, anzi di scarsa voglia di lavorare del contadino, adducendola poi a causa del non felice stato dell'agricoltura locale.([24])

Del problema venne investito l'arcivescovo Carlo Michele d'Attems affinchè interessasse i parroci, lì ed altrove, ad intervenire. Alle rimostranze del consiglio capitaniale il presule rispose di avere preso già dei provvedimenti in merito, ma fece anche notare come fossero ormai anni che egli si preoccupava di ritirare le domeniche la popolazione dall'osteria con lo "scongiurare" i parroci di tenere dottrina nei giorni festivi, di cantare i vespri, recitare il rosario e fare altre opere di pietà. Spettava ora alle autorità locali di compiere il loro dovere con la chiusura delle osterie e con la proibizione dei balli, così che «col lievo delle occasioni» si sarebbe introdotto non solo il timor di Dio, ma anche affetto per il lavoro.([25])

([22]) Archivio di stato Trieste (AST), *C.R. Consiglio Capitaniale di Gorizia e Gradisca (1754-77)*, reg. 47, f. 361.

([23]) AST, ibidem, f. 49.

([24]) In questa lotta all'oziosità rientrava anche quella alla mendicità ambulante, lotta che cercava di sceverare tra veri poveri e coloro che approfittavano delle elemosine per vivere senza lavorare. Una legge del 1756 proibì la questua fuori dal comune di appartenenza.

([25]) AST, *C. R. Consiglio Capitaniale di Gorizia e Gradisca (1754-77)*, reg. 47, f. 56.

Non è improbabile, però, che quella denuncia del Novelli fosse un attacco all'arcivescovo stesso, in quanto l'Attems era anche giurisdicente di S. Giorgio di Nogaro e finiva così per essere tacciato di scarsa attenzione sia sul piano religioso sia su quello giudiziario. Se questo è vero, il presule ne uscì abbastanza elegantemente, proponendo proprio il Novelli come commissario a vigilare sulle irregolarità della comunità sangiorgina.([26])

Il problema della scarsa osservanza dei decreti in materia di festività soppresse doveva essere sentito, però, ampiamente, anche al di fuori della contea di Gorizia se, proprio mentre la vicenda precedente si chiudeva, il 20 dicembre 1764 il governo dell'Austria Interiore lamentava che nei giorni semifestivi i lavoratori rifiutavano spesso di ritornare alle loro occupazioni, «per puro capo di testardaggine». Chiedeva perciò quale fosse la situazione nei vari territori sottoposti e quali i sistemi che le autorità locali suggerivano per ovviare all'inconveniente.([27]) Il consiglio capitaniale goriziano ordinò allora un rapporto al capitano circolare Baselli. Il responso fu diverso da quello che ci si potrebbe aspettare. Il Baselli testimoniò infatti, per averlo sentito dire ed averlo constatato personalmente, che i contadini del Goriziano lavoravano tutti dopo la messa nelle feste permesse, se si eccettuavano alcuni casi, in cui la tal festa per uso antico era localmente molto sentita o vi era particolare devozione. Allora sì i campagnoli "attentamente s'astengono dal lavoro". Negli altri casi la situazione era differente. In particolare gli abitanti della bassa pianura, pochi e con molto terreno, lavoravano addirittura (con permesso dei parroci) anche nelle feste comandate e, nonostante ciò, spesso non ce la facevano a terminare a tempo i loro lavori.([28]) Quanto ai Carsolini e ai Cogliani, la situazione era identica, anche se nata da un suolo molto diverso: i terreni sassosi richiedevano parecchio lavoro e tutto da farsi a mano, senza aiuto animale.

Riteneva quindi, vista la situazione positiva, che non fossero necessari provvedimenti coercitivi. Della stessa opinione era anche il magistrato civico di Gorizia: in città tutti gli artigiani lavoravano nelle feste permesse, «essendo tutti costretti dalla necessità e miserabile costituzione del Paese».([29])

Era questa la reale situazione o si cercava di gettare acqua sul fuoco? In verità il consiglio capitaniale, specialmente poi Rodolfo Coronini, non sem-

([26]) L'arcivescovo era giurisdicente di S. Giorgio quale erede del Capitolo di Aquileia, soppresso nel 1751.

([27]) AST, *C. R. Consiglio Capitaniale di Gorizia e Gradisca (1754-77)*, reg. 47, f. 64. Quel «capo di testardaggine» può essere letto come volontà di mantenimento di tradizioni inveterate.

([28]) Esistevano le dispense dal riposo festivo. Dalle visite pastorali degli anni che ci interessano sappiamo che quasi ogni parrocchia della diocesi goriziana ne aveva usufruito, anche se molto parcamente.

([29]) AST, *C. R. Consiglio Capitaniale di Gorizia e Gradisca (1754-77)*, reg. 47, f. 77-78.

brò molto convinto delle rassicurazioni se comunque diede il pare che ci volessero punizioni per i renitenti e suggerì due giorni di rabotta per ogni giorno non lavorato.([30])

Anche le visite pastorali dell'arcivescovo Attems tra il 1754 e il 1759 non rivelano particolari problemi in questo senso. Una tra le domande che venivano rivolte ai parroci delle parrocchie visitate riguardava proprio le feste soppresse. Ebbene, solo il parroco di Rifembergo /Branik nel 1758 segnalò che, nonostante i suoi avvertimenti, «populum stare consuetudini antiquae non laborando».([31]) È ben vero che la domanda dell'arcivescovo chiedeva solamente se i sacerdoti ricordavano ai fedeli le feste in cui era permesso il lavoro, perciò non è improbabile che gli interrogati si limitassero a parlare di questo, tacendo magari altri particolari.

Sulle festività l'arcivescovo Attems sarebbe ritornato anche nel sinodo del 1768, decretando che le feste di voto venissero spostate alle domeniche seguenti, sia per venire incontro alle esigenze dei fedeli, sia per diminuire le occasioni d'ozio, proibendo che nuove feste venissero istituite, almeno senza un'autorizzazione vescovile.([32])

In ogni caso, ci doveva essere un diffuso venir meno alle disposizioni in tutto il territorio asburgico se alcuni anni dopo, nel 1771, si decise, con decorrenza dal 1 gennaio 1772, di abolire completamente il precetto in quelle feste che precedentemente avevano solo l'obbligo della messa. Nel decreto si diceva espressamente che «il fine salutare della restrizione delle feste [...] non sia stato finora pienamente ottenuto, mostrando la sperienza universale, che molti in simili giornate, come in passato, seguitino l'ozio lasciando in abbandono li legittimi lavori a medesimi permessi in loro proprio vantaggio».([33])

Rimasero di precetto le feste già ricordate più sopra,con un piccolo cambiamento: venne eliminato s. Giuseppe e sostituito con s. Stefano, che ricordava tutti i martiri. Come festa patronale della Contea fu scelto il gior-

([30]) Ibidem, f. 76. Le *rabotte* erano le "*corvées*" cui erano tenuti gli abitanti di modesta condizione nei confronti dello Stato.

([31]) *Carlo Maria d'Attems, Atti delle visite pastorali negli arcidiaconati di Gorizia, Tolmino e Duino dell'Arcidiocesi di Gorizia 1750-59,* a cura di F. KRALJ e L. TAVANO, Gorizia, Ist. di Storia Sociale e Religiosa, 1994, 557. A Carlino, come ricordato nella visita pastorale del 1759, si ballava nel giorno di S. Rocco ed alle rimostranze ultimamente fatte dal parroco in proposito la comunità rispose, con una certa arroganza, che l'arcivescovo comandava in chiesa e non fuori da essa. Ibidem, 628.

([32]) G. DE ROSA, *Il sinodo provinciale del 1768* in *Carlo M. d'Attems primo arcivescovo di Gorizia 1752-74,* vol. II, Gorizia, Atti del Convegno, Ist. di Storia Sociale e Religiosa-Ist. per gli Incontri Mitteleuropei, 1990, 355-56. Il sinodo non fu però pubblicato per prudenza politica.

([33]) AST, *C. R. Consiglio Capitaniale di Gorizia e Gradisca (1754-77),* reg. 47, f. 114. Ciò accadeva, nella Contea, specialmente nei villaggi isolati, da cui bisognava fare lunghi tragitti per recarsi alla messa, perdendo molto tempo ed anche poi la voglia di mettersi al lavoro.

no dei ss. Ermacora e Fortunato, rimpiazzato poi nel settembre 1773 da un ritornato s. Giuseppe, per uniformità con gli altri territori della diocesi. Quanto ai digiuni delle vigilie, vennero tutti concentrati nei mercoledì e venerdì dell'Avvento. Fra l'altro una risoluzione sovrana, pubblicata a Gorizia il 15 gennaio 1772, sosteneva che tale decisione (l'eliminazione delle feste) non aveva solo motivazioni economiche, ma anche quella di «levare la freddezza de'Cristiani stata osservata nella santificazione delle molteplici feste». Con un loro numero minore si sperava in una maggior osservanza.([34])

Anche questa più drastica decisione non poteva non ingenerare malumore nei fedeli, tanto più che ora veniva bandito da quelle giornate ogni aspetto liturgico particolare, non offrendo più nessun appiglio per il riposo festivo. Spia di ciò può essere il fatto che anche l'arcivescovo Attems fu redarguito per tale materia dalle sospettose autorità politiche. Dapprima, nel marzo 1772, perchè nel Direttorio di quell'anno apparivano ancora le crocette denotanti festa di precetto accanto alle date delle festività testè abolite, e l'arcivescovo si scusò col dire che il libro era già stampato prima delle disposizioni, poi, in ottobre, dallo stesso governo di Vienna, perchè egli aveva reso nota la sua opinione che oltre al giorno del patrono provinciale si dovesse festeggiare anche quello delle singole località.([35])

Negli anni successivi emergono diverse situazioni che fanno pensare ad una certa resistenza alle disposizioni o comunque testimoniano ancora perdurante l'amarezza per le feste perdute. Nell'aprile 1774 si notava, infatti, che nei villaggi le botteghe rimanevano chiuse nelle feste abolite. Nell'agosto dello stesso anno fu multato il parroco di Tolmino /Tolmin per aver tenuto sacre funzioni nei giorni di s. Giacomo e s. Anna (25 e 26 luglio); poco dopo lo stesso accadde a quello di Sambasso /Šempas per essersi recato con la parrocchia il giorno della Madonna della Neve (5 agosto) in processione a Ternova /Trnovo, come s'usava sempre fare per cele-

([34]) Nel frattempo (il 14 luglio 1770) erano state da Maria Teresa emanate norme per il rispetto di queste feste: chiusura delle osterie durante le funzioni, eliminazioni di fiere e mercati (trasportati al giorno immediatamente successivo), obbligo dei vespri e della dottrina cristiana al pomeriggio, rigido divieto di lavorare. Nel 1772 furono in tali giorni proibiti pure gli spettacoli.

([35]) AST, *C.R. Consiglio Capitaniale di Gorizia e Gradisca (1754-77)*, reg. 47, f. 227 e 261. Le autorità sostenevano che ciò sarebbe stato, oltre che contrario alla disposizione, di grande turbativa perchè, pur trattandosi di una sola festa per paese, questa avrebbe richiamato gente dalle zone contermini, con continue interruzioni del lavoro. In realtà l'arcivescovo Attems era stato sempre favorevole alle diminuzioni delle feste, per venire incontro alle esigenze dei più deboli, così come fu sempre ben disposto alla concessioni di deroghe pure nelle festività di precetto se le condizioni lo richiedevano. A. MARTINA, *Carlo Michele dei conti d'Attems. Profilo biografico* in *Carlo Michele d'Attems primo arcivescovo di Gorizia*, I, Gorizia, Ist. di Studi Sociali e Religiosi, 1988, 28.

brarvi la sagra, con gran concorso di gente sia del paese sia di Ternova /Trnovo e di Loqua/Lokve. Così quelli di Chiapovano /Čepovan s'erano recati a Loqua/Lokve per s. Antonio (13 giugno) e quelli di Loqua/Lokve a Chiapovano /Čepovan per s. Giovanni (24 giugno), perdendo parecchie giornate di lavoro.([36]) Come si vede, in queste occasioni si tratta di ricorrenze e feste locali, mantenutesi nonostante che, comunque, si considerassero non più di precetto, dovendosi limitare l'astensione dal lavoro solo a quelle ufficialmente stabilite.

Redarguendo i parroci, il consiglio capitaniale affermò pure che «è molto probabile che quest'abuso si consegue anche in altre Parochie di queste Contee».([37]) Soprattutto, però, era il suono delle campane nelle vigilie delle feste abolite a suscitare interventi, un suono udito un po' come una provocazione ed un non volere accettare il fatto compiuto: «replicate sono le inosservanze» in merito al suono delle campane, si diceva nel 1774. I villici dei dintorni di Gorizia portarono come loro scusante, per il fatto che essi suonavano i sacri bronzi nelle vigilie, che nei paesi circumvicini si continuava a farlo.([38]) Furono ammoniti per questi scampanii il vicario di Gorizia Bartolini, il parroco di Gradisca de Baselli, il parroco di Gonars Moretti. Soprattutto quest'ultimo oppose una lunga resistenza alle istanze delle autorità. Benchè denunciato ogni volta dalla giurisdizione e in più occasioni redarguito dal consiglio capitaniale, minacciato della sospensione "a divinis", egli continuò per più di un anno a far suonare le campane nelle vigilie, reiteratamente protestando presso le autorità goriziane che egli ogni domenica ricordava l'obbligo del lavoro nelle feste abolite, «come infatti la maggior parte» dei parrocchiani faceva, e il «picciol segno» che soleva dare non era certo segnale di festa, ma solo avvertimento «alli sfacendati, a Vecchi, ed a chi puote, o vuole portarsi nel domani ad ascoltare la santa messa».([39]) La sua risposta fa trasparire una certa ironia e molta sicurezza in sé stesso, tanto che alla fine il consiglio capitaniale, offeso, lo mise in guardia, ricordandogli «il rispetto con cui si deve scrivere a q.to Off., il quale saprà alla prossima occasione umilliarlo a proporzione dela rispettiva Autorità, da lui forse non troppo riconosciuta».([40]) Probabilmente dietro il parroco c'era la comunità, tanto è vero che per due volte la vicinia testimoniò a suo favore.

([36]) AST, *C.R. Consiglio Capitaniale di Gorizia e Gradisca (1754-77)*, reg. 47, f. 349-50. Il parroco di Tolmino protestò che in realtà la gente aveva lavorato in quei giorni e portò la testimonianza del capitano di Tolmino Stettar che affermò che i parrocchiani non si erano «tolti dai lavori, ma universalmente abbiano lavorato in montagna, et in Campagna, e più in Casa», f. 366.

([37]) Ibidem, f. 355.

([38]) Ibidem, f. 334.

([39]) Ibidem, f. 300.

([40]) Ibidem, f. 358.

Furono soprattutto i parroci a venire colpiti, vedendo in essi l'elemento sobillatore o comunque responsabile, per la loro autorità sulla comunità, di renitenze e inosservanze. Abbiamo già notato come fossero ritenuti gli avversari principali dell'abolizione delle feste. Nell'agosto1774 il capitano circolare lamentava che gli abusi erano molto diffusi e per colpa dei sacerdoti, i quali predicavano certo ai fedeli che in tali giorni non c'era obbligo di messa ed era permesso il lavoro, ma concludevano i loro sermoni con la formula: «se farete del bene, ve lo troverete nell'altro Mondo». Secondo lui, ciò, negli animi rozzi dei contadini, era fomite di trasgressioni ed abusi.([41])

Spesso, però, i parroci si trovavano tra l'incudine ed il martello: da una parte le autorità politiche dall'altra i parrocchiani. Nel 1772 il pievano di Aiello si lamentava con l'arcivescovo che i capellani e la popolazione lo guardavano di malocchio proprio a causa delle festività soppresse, quasi fosse lui il responsabile del fatto che non venivano più celebrate.([42])

Dai documenti sembra emergere anche un'altra costante, cioè una frizione tra giurisdicenti (o, forse meglio, i loro cancellieri) e clero. I casi di scontro accaduti possono essere certo nati da questioni personali, ma più probabilmente debbono essere interpretati come conflitti che sorgono tra due autorità in contrasto: l'una (i parroci) molto ascoltata localmente e indipendente dalla giurisdizione, l'altra che proprio per queste ragioni cerca di contrastarla. Il parroco di Tolmino /Tolmin de Braunizer, denunciato dal cancelliere locale per aver tenuto dottrina cristiana in una festa soppressa, protestò presso il consiglio capitaniale, affermando che il cancelliere «eiecit festucam dell'Ecclesiastico, che non è d'alcun danno, ma trabeam non vides in tanti secolari chè di rovina a tante anime», dato che la giurisdizione permetteva balli, ubriachezze ed altri scandali.([43])

Ad ogni modo, col passare degli anni le resistenze, almeno tra il clero, sembrano indebolirsi, anche se in seguito altri interventi statali in materia religiosa devono aver portato nuovo malumore a livello popolare: soppressione di confraternite, di conventi e monasteri, di processioni, obbligo di sentire messa nella propria parrocchia, concentrazione di tutte le sagre nella terza domenica d'ottobre e via dicendo.([44])

([41]) Ibidem, f. 361.

([42]) *Carlo Maria d'Attems, Atti delle visite pastorali negli arcidiaconati di Gorizia, Tolmino e Duino dell'Arcidiocesi di Gorizia 1762-73*, a cura di F. KRALJ e L. TAVANO, Gorizia, Ist. di Studi Sociali e Religiosi, 2000, 480. Il clero minore era particolarmente contrariato dal diminuire del valore festivo di tante ricorrenze, in quanto spesso viveva delle entrate derivanti dalla celebrazione di singoli uffici divini, che ora perdevano d'importanza e venivano spesso soppressi.

([43]) AST, *C. R. Consiglio Capitaniale di Gorizia e Gradisca (1754-77)*, reg. 47, f. 372.

([44]) Bisogna tenere presente che mentre molte delle riforme giuseppine furono in seguito eliminate, l'atteggiamento giurisdizionalista venne mantenuto e le disposizioni in materia di festività, processioni, celebrazioni religiose in genere furono confermate anche nell'età della Restaurazione.

frontre all'inchiesta, posizioni diverse. Alcuni si limitano alla semplice notazione, altri mostrano una maggiore partecipazione, segno di una più marcata adesione all'obiettivo ad essa sotteso. Così fece Giacomo de Senibus, parlando di Viscone e Medeuzza, paesi sottoposti alla sua cura in quanto parroco di Chiopris. Si trattava dunque di una parrocchia particolare, che s'estendeva su due stati diversi, essendo Chiopris austriaca e forse egli risentiva dei cambiamenti già avvenuti da quella parte del confine. A suo giudizio poco le varie feste, sia di precetto sia di devozione, erano religiosamente rispettate, ma al contrario «il vero si è che in villa di Viscon e Medeuzza sono molto frequentate le osterie». Anche le processioni ai santuari erano motivo «di scandalo della gioventù». Di fronte alle varie ricorrenze di cui era dubbia l'introduzione egli credeva che ottima risoluzione sarebbe stata liberare i fedeli «da ogni scrupolo di debito, come si fece a parte austriaca per Chiopris e Nogaredo sotto il governo (Gabrovitz) fu di questa parrochia zelantissimo rettore».([49]) Dunque l'esempio dei rinnovamenti asburgici era per lui la via da seguire.

Riportiamo quanto i parroci scrissero per Campolongo e quei villaggi che ad esso sono più vicini: «Campolongo, 7 ottobre 1772. Appena ricevuto l'ordine di dare notizia delle feste accadessero fra l'anno in qual si sia villaggio, oltre le feste di ecclesiastico precetto, rispondo e dico. Li 23 aprile cade la festa di s. Giorgio titolare o sia patrone di questa veneranda chiesa di Campolongo, osservata sempre anticamente come festa di precetto e confermata con decreto l'anno 1704 da Dionisio patriarca. Sono poi altri giorni in cui si cantano messe per esser li santi degl'altari piccoli per pura divozione, senza sospendere il lavoro, come s. Antonio di Padova, s. Antonio abbate, s. Rocco, s. Sebastiano e di recente s. Luigi, in cui è gran concorso lasciando però la libertà del lavoro.

In Cavenzano poi solamente, s. Valentino in cui è indulgenza plenaria, ed è gran concorso, ed ecco in breve soddisfato il mio debito, esibendomi anche con cui mi sottoscrivo di vostra signoria ... e reverendissima devotissmo e obligatissimo servo. Prete Domenico Inzegnero parroco di mano propria».([50])

«Sevegliano. 3 febbraio s. Biaggio. 3 maggio s. Gottardo. Per esservi altare di questi due santi v'è uffiziatura e sospensione da lavori in pubblico a chi si fosse trovato a lavorare. 17 gennaio s. Antonio abate. 9 febbraio s. Apollonia. 13 giugno s. Antonio di Padova. 21 novembre Presentazione di Maria Vergine. 13 dicembre s. Lucia. Prete Nicolò Finazzi sostituto in questa parrocchia man propria».([51])

([49]) *Il culto dei santi*, 270-271.
([50]) *Il culto dei santi*, 338.
([51]) *Il culto dei santi*, 347. Mancano i dati dei paesi contermini o quasi a Campolongo, quali Perteole, Saciletto, Alture.

«Nella parochia di Bagnaria: 17 genaro s. Antonio di Padova *(sic)*. 20 detto ss. Fabiano e Sebastiano. 3 febraro s. Biaggio. 5 detto s. Agata. 9 detto s. Apolonia. 14 detto s. Valentino. 13 giugno s. Antonio di Padova. 2 luglio la Visitazione. 4 agosto s. Domenico. 5 detto la Madona della Neve. 16 detto s. Rocco. 21 novembre la Presentazione. 25 detto s. Caterina. 4 dicembre s. Barbara. 13 detto s. Lucia. 20 maggio s. Bernardino. Ex voto da circa un secolo per occasione di fiero turbine accaduto in tal giorno. Si può lavorare fuori che con l'aratro. 23 aprile s. Giorgio titolare della chiesa parochiale. 14 settembre esaltazione di s. croce. Si fa da 20 anni circa solenità, v'è indulgenza, processione dopo i vesperi con il legno di santa croce. Non si lavora. 6 novembre s. Leonardo, lo stesso che nella Esaltazione, per antica consuetudine. Anniversario della dedicazione della chiesa nella seconda domenica di maggio.

Feste di divozione del commune di Castions di Smurghis filiale di Bagnaria ex consuetudine; chi vole lavora dopo udita la messa. 13 genaro s. Antonio di Padova *(sic)*. 9 febraro s. Apolonia. 14 detto s. Valentino. 5 maggio s. Floreano. 13 giugno s. Antonio di Padova.. 2 luglio la Visitazione. 4 agosto s. Domenico. 5 detto la Madona della Neve. 11 agosto s. Rodogonda. 11 novembre s. Martino. 21 detto la Presentazione. 13 dicembre s. Lucia. Titolare l'anonciata translato nella assunzione. Dedicazione della chiesa la domenica in albis. Nella villa di Privano filiale di Bagnaria: 17 genaro s. Antonio abate. 20 detto ss. Fabiano e Sebastiano. 3 febraro s. Biaggio. 9 detto s. Apolonia. 6 maggio s. Giovanni Laterano. 13 giugno s. Antonio di Padova. 2 luglio la Visitazione. 5 agosto la Madona della Neve. 16 agosto s. Rocco. 21 novembre la presentazione. 13 dicembre s. Lucia. 14 febraro s. Valentino. Si fa solenità. Concorso di popoli per l'indulgenza. Non si lavora. 29 agosto Decollazione di S. Giovanni Battista altarista. Festa ex voto per turbine accaduto da molti anni. Lavora chi vuole. 11 novembre s. Martino titolare della chiesa. Dedicazione la terza domenica di giugno. Nella villa di Campolongheto filiale di Bagnaria lavora chi vole. 17 genaro s. Antonio abate. 20 detto ss. Fabiano e Sebastiano. 3 febraro s. Biaggio. 9 detto s. Apollonia. 14 s. Valentino. 2 luglio la Visitazione. 5 agosto la Madona della Neve. 4 dicembre s. Barbara. 13 detto s. Lucia. 17 giugno *(sic)* s. Antonio di Padova non si lavora. 25 luglio titolare della chiesa s. Giacomo apostolo. dedicazione della Chiesa prima domenica dopo l'otava di pasqua».([52])

Nella diocesi udinese già uno degli ultimi atti dell'arcivescovo Daniele Dolfin, il sinodo del 1762, aveva proibito tutte quelle feste che non fossero presenti nel calendario diocesano, a meno che non fossero permesse con un decreto dei patriarchi predecessori. A giudicare dai risultati dell'inchiesta del '72 tale ingiunzione deve essere rimasta lettera morta.

([52]) *Il culto dei santi*, 348-49

Infine dal 1775, come detto, molte di queste festività dovettero, in teoria, perdere il loro valore di presunto precetto e quindi l'astensione dal lavoro. Come modello esplicativo per il popolo fu proposta proprio una lettera pastorale dell'arcivescovo udinese Gian Girolamo Gradenigo, «dotta e molto efficace», come la descrisse il savio di Terraferma Francesco Battaglia.([53]) In realtà l'applicazione del decreto di quell'anno non fu omogenea e cogente. Molte particolarità si mantennero e molte tradizioni non vennero mutate. Gli stessi vescovi dettero al decreto diversa importanza. Perciò il Senato dovette intervenire nuovamente in materia nel 1778 e con un ulteriore decreto il 24 novembre 1779.

Controllate, così, le feste popolari di devozione, ma fino ad un certo punto, perché inosservanze erano ampiamente presenti, solo otto anni dopo Venezia passò ad intervenire su quelle di precetto, forse ultimo tra gli stati cattolici. Il decreto, con approvazione papale, porta la data del 7 settembre 1787 ed ebbe attuazione dal primo gennaio 1788.

Venne tolto il carattere di precetto a diciannove giorni dell'anno, i digiuni delle cui vigilie furono trasportati nella seconda e terza domenica dell'Avvento. La celebrazione degli apostoli fu concentrata al 29 giugno, mentre lo stesso fu fatto per i martiri al 26 dicembre. Ciò perché la loro memoria non fosse conservata solo dai sacerdoti o dai ricchi secolari che avevano tempo e possibilità di andare a messa nelle feste abolite, ma rimanesse anche presso «ii qui rusticis detenti laboribus», potevano ascoltar messa solo nei giorni veramente festivi. Anche in questa occasione l'invito al clero fu quello di rinforzare il fervore religioso nelle ricorrenze rimaste «ne quid in divino cultu destructum videri possit, sed quo minor festorum dierum factus est numerus, eo maior in popolurum animos pietatis fervor ac devotio». Bisognava, perciò, tenere dottrina cristiana nei giorni festivi ed attivare tutto ciò che atteneva al culto, facendovi partecipare il popolo e mantenendolo lontano da «crapula et ebrietate».([54])

A corollario il luogotenente di Udine Marco Antonio Giustinian inviò ai tipografi il 14 settembre l'ordine di non apporre sui calendari crocette od altri simboli distintivi a fianco dei giorni di feste soppresse, «abolita volendosi equalmente qualunque indicazione di tutte le feste popolari ed arbitrarie, le quali dalle pastorali de' vescovi furono già trasferite alle domeniche fino dall'anno 1778».([55]) Segno quest'ultimo del fatto che ancora tali feste erano ricordate ed anche probabilmente in parte celebrate.

([53]) POVOLO, *Uno sguardo*, XXI.

([54]) BCU, *ms* Fondo *Principale*, 3201/I. Rimasero da osservarsi quelle già concesse agli altri Stati, con in più il giorno di S. Marco e quello del patrono della diocesi: in tutto diciassette.

([55]) BCU, ms 3201/III Fondo Principale.

L'azione dei governi era intervenuta (e non cesserà di farlo)([56]) entro un ambito religioso, che coinvolgeva, però, qualcosa di più vasto nella vita delle popolazioni, che, quindi di fronte a tali cambiamenti che modificavano la vita quotidiana assunsero spesso un atteggiamento di rifiuto, una resistenza, che non nasceva solo dalla diffidenza verso le novità, ma anche, probabilmente, dal sentirsi mancare alcune solidi punti di riferimento della propria esistenza sociale. Questi interventi nella pratica religiosa in effetti, come ha scritto Grete Klingenstein, privavano il popolo «anche di forme di convivenza tradizionali senza offrirgli contemporaneamente un compenso profano».

([56]) Senza contare la tempesta rivoluzionaria che, come abbiamo già sottolineato, volle mutare tutto nella divisione dell'anno e nell'ordine delle festività, si può ricordare che nella Francia concordataria di Napoleone le feste religiose, a parte le domeniche, erano ridotte a quattro: Assunzione, Tutti i Santi, Natale ed Ascensione. Nel 1798 la Repubblica Romana, nata dall'intervento francese a Roma, ottenne dal papa una decisa riduzione delle festività, «ma nondimeno perchè si crede ch'egli sia stato a ciò violentato, continua ciascuno ad osservarle». F. VALENTINELLI, *Memorie storiche sulle principali cagioni e circostanze delle rivoluzioni di Roma e Napoli*, s.n.t., 1800, 295. Ulteriore segnale delle resistenze popolari a quest'ordine di cose. Se veniamo a tempi più recenti, possiamo parlare della soppressione della seconda festa di Pentecoste, decretata dallo Stato italiano nell'Ottocento, senza accordo con la Chiesa. A Udine il risultato fu che «tutta la città, se non coll'animo, certo nella forma, si è unita alla Chiesa nel festeggiare il secondo giorno di Pentecoste. Le botteghe e le officine furon tenute chiuse; solo negli uffici pubblici e nelle scuole si è atteso al lavoro come in qualunque altro giorno feriale». M.D.P., *Le feste religiose soppresse e l'educazione del carattere*, in «La Patria del Friuli», 24/5/1893.

IL TORRENTE TORRE ED IL CULTO DEI SANTI NEL TERRITORIO DI TAPOGLIANO

Giulio Tavian

"In perpetua inquietudine". Questa frase può ben riassumere, in sole tre parole, il clima di preoccupazione ed angoscia che quotidianamente si viveva nei paesi sorti lungo l'alveo del torrente Torre. Essa ci riporta all'azione di un importante corso d'acqua del Friuli orientale che portava la vita, irrigando i campi e assicurando l'acqua all'uomo attraverso opere di sapiente canalizzazione, come la morte, devastando coltivazioni e villaggi con catastrofiche e periodiche inondazioni (*li toradis*). Il Torre sa colpire in maniera subdola e sorprendente: le sue acque, a partire almeno dai territori di Cortale e Reana fino a Ruda, si infossano per qualche metro sotto la superficie asciutta e ghiaiosa, manifestandosi repentinamente con l'arrivo dell'onda di piena che silenziosa, anche a cielo sereno dopo le piogge sui Musi, ne invade l'alveo con vorticose correnti. Il passaggio dell'uomo, come quello dell'animale, si rivelerebbe a tutt'oggi non sicuro anche in acque basse per il fondo instabile ed eroso.

L'idronimo originale "Torre" (f.la "TÙr"; sl. "Ter"), come per la gran parte dei nomi di importanti entità geografiche, sembra provenire dalla semplice osservazione dell'ambiente naturale in cui l'uomo si è trovato a vivere, poichè esso rimanda a "corso d'acqua" e a "torrente". In latino, infatti, diventa *Turrus* (lo segnala Plinio il Vecchio nella sua *Naturalis Historia*), nome affine anche a *torrens* (torrente, corso asciutto, secco, soggetto ad eccessi di magra estiva/invernale e di piena primaverile/autunnale).([1])

Il Torre nasce da diverse polle del monte Musi in comune di Lusevera (provincia di Udine) a circa 529 metri sul livello del mare e con una portata d'acqua di circa 700 litri per secondo. Il suo corso prende da subito una direzione S-SE ricevendo gradualmente le acque di cinque torrenti (Vedronza, Zimor, Cornappo, Malina, Iudrio) e di un fiume (Natisone), sfociando infine nell'Isonzo dopo circa 68 km, a 10 metri sul livello del mare. Lambisce diciotto comuni (Lusevera, Tarcento, Nimis, Reana, Povoletto, Udine, Pradamano, Pavia di Udine, Buttrio, Manzano, Trivignano, Chiopris Viscone, S. Vito al Torre, Tapogliano, Campolongo al Torre, Villesse, Ruda e Fiumicello) ed il suo letto oggi è varcato da 21 ponti. Le sue acque sono captate da cinque rogge che, in passato, favorirono lo sviluppo di borghi e città.([2])

Oggi si può affermare con buona sicurezza che duemila anni fa il corso

([1]) M. MARTINIS, *Il Torre*, Pasian di Prato (Ud), Ribis, 2004, 7, 51.
([2]) MARTINIS, *Il Torre*, 21-28.

inferiore del Torre non corrispondeva all'attuale tracciato. Infatti formava, insieme con il Natisone, un alveo largo almeno una quarantina di metri che era il principale corso d'acqua navigabile della città di Aquileia, il *Natiso cum Turro* citato da Plinio il Vecchio. Diversamente da oggi, con molta probabilità, si sarebbe staccato all'altezza di S. Vito al Torre per lambire Crauglio, Tapogliano, passando sopra il territorio della futura Campolongo e toccando quindi Cavenzano (il cui nucleo antico, è noto, era spostato più a occidente rispetto all'attuale), S. Andrea di Perteole, Ruda e procedendo forse lungo l'attuale roggia Mortesina fino ad Aquileia senza mai confluire nell'Isonzo. Si nota, infatti, che l'intero percorso citato risulta privo di insediamenti romani, molto numerosi nelle immediate vicinanze; si registra poi la presenza di diverse depressioni, quali resti di un letto abbandonato, nel territorio di San Vito al Torre, Crauglio e Campolongo.(3) Può essere utile ricordare che la disastrosa inondazione del 1920 arrivò addirittura a riportare il Torre nel vecchio alveo, andando a devastare l'agro aquileiese.(4) Inoltre può essere interessante notare l'assenza, a N di Cavenzano, della direttrice romana della *via per Cividale* che riemerge a S-O di Tapogliano, presso l'autostrada, e continua sull'odierno tracciato del cosiddetto *stradone* (via Gorizia e via Belvedere). Questa via si staccava da Terzo d'Aquileia raggiungendo Perteole: scavi recentissimi, condotti in località La Fredda, ne hanno ritrovato alcuni tratti affiancati da resti di un acquedotto in pietra. Infine, si potrebbe discutere del motivo per il quale il limite meridionale del comune di Tapogliano, guado romano sulla riva sinistra del Torre, presenti una linea confinaria così frastagliata, affatto lineare come si riscontra solitamente nella normale suddivisione delle particelle agricole: ciò è probabile retaggio della presenza di un antico letto fluviale. E non è inutile ricordare che la storica dipendenza religiosa della vicaria di Tapogliano nei confronti della pieve di Romans d'Isonzo, oggi separate dal corso del Torre, è spiegabile solo per il fatto che anticamente le località erano contigue.

Lo storico disalveamento, che trasferì il Torre verso oriente di alcuni chilometri, si potrebbe forse datare al 589 d.C., anno ricordato dallo storico cividalese Paolo Diacono per la prolungata piovosità che causò la tracimazione e il cambio di corso per molti fiumi. L'evento, di tale catastrofica portata, deve essere stato impressionante e, come vedremo, non sarebbe restato caso isolato.(5)

"In perpetua inquietudine", dicevamo: questo era lo stato d'animo delle genti che vivevano lungo il Torre e che furono testimoni di molti even-

(3) MARTINIS, *Il Torre*, 52-58; G. TAVIAN, *Le chiese di Tapogliano*, Palmanova, Parrocchia di S. Martino, 2007, 1.

(4) MARTINIS, *Il Torre*, 53-54.

(5) MARTINIS, *Il Torre*, 56-57; TAVIAN, *Le chiese*, 1.

ti luttuosi dovuti a piene devastanti dalla forza incoercibile. Si citano qui solo alcuni episodi per far luce sulla costante periodicità degli eventi.

Dal 1321 in poi si hanno notizie documentate di straripamenti e inondazioni che, a causa degli scarsi o inesistenti interventi di arginatura, invadevano campagne e città travolgendo cose e persone al loro passaggio, causando lutti e carestie. In tutto il XV secolo Udine e le sue campagne subirono continui danni mentre si provvide a difendere i borghi con roste e deboli arginature che quasi sempre non ressero all'urto delle piene. Nel secolo successivo altri eventi devastarono villaggi e distrussero chiese e ponti. Un altro disalveamento, nella seconda metà del '600, dirottò il corso del Torre nei fossati di Palmanova, mettendo in pericolo la fortezza: sarebbe intervenuta nel 1705 la Repubblica Veneta con lavori che avrebbero ripristinato il corso preesistente e avrebbero rinforzato gli argini. Nel 1764 venne tagliata la grande ansa del Torre all'altezza di Campolongo, causa di tanti allagamenti nella zona; ma due anni dopo la corrente ruppe a Versa e devastò la campagna fino a Villesse rovinando gli argini stessi dell'Isonzo. Un'altra piena nel 1851, ancor più devastante, rovinò molti chilometri quadrati di campagna da Versa, Tapogliano, Romans fino a Villa Vicentina e Aquileia mentre, nel 1938, una piena che scardina due arcate del ponte ferroviario in pietra, fra San Gottardo e Remanzacco, causò il deragliamento del treno da Cividale e la morte di alcuni viaggiatori. Altri disagi si registrarono nel 1992 e nel 1998, fortunatamente meno gravi per la stabilità delle strutture difensive.([6])

Questa lista impressionante di sciagure naturali giustifica il motivo per il quale le popolazioni rivierasche cercavano nella religione il conforto necessario per superarle. Sorsero allora, nei piccoli centri come nelle campagne adiacenti al torrente, chiese ancone o piccole cappelle, specie in corrispondenza dei guadi: ricordiamo, tra le altre, la cappella della Madonna di Lussaria sul guado per Pradamano, le chiesette di Sant'Agnese dello scomparso villaggio di Grandinis alla confluenza del Cornappo con il Torre presso Nimis, di Molinis, di San Rocco a Rizzolo, di San Nicolò a Primulacco, di San Giacomo nella zona Beivars vicino a Udine, di Santo Stefano e San Martino di Remanzacco, il santuario di Muris presso Percoto (dallo sloveno *prehòd*, passaggio o passo), e così via.([7])

L'abitato di Tapogliano, come si è visto, non fa eccezione. Collocato sulla riva destra del Torre all'altezza della confluenza con l'Iudrio, occupa oggi la modesta superficie di 5 kmq. La sopravvivenza nel nome del suffisso aggettivale *-anus* pare chiaramente denunciare una fondazione almeno romana. Questo è giustificabile prima di tutto per la funzione di guado che

([6]) MARTINIS, *Il Torre*, 92-96.
([7]) MARTINIS, *Il Torre*, 98-112.

il villaggio mantenne per due millenni sulla riva sinistra e poi su quella destra del Torre; per la tangenza con il tracciato della *via per Cividale*, oggi riscoperta da indagini archeologiche tuttora in corso (2008); per l'ancora inedita scoperta, tra i due e i quattro metri di profondità, di una villa rustica con muri in laterizio e arco voltato a botte perfettamente orientata verso l'asse viario suddetto; per il rinvenimento di molteplici reperti originali nel suo sottosuolo.([8]) Ciò nonostante, la secolare e odierna confusione della radice del nome *tapo*-gliano con *topo*-gliano, derivante probabilmente dal noto sostantivo maschile *topo*, induce alcuni studiosi a trovare nelle parole slave *topol* (pioppo) e *polije* (campo) alla base del toponimo: questa teoria, che post-daterebbe la fondazione al ripopolamento slavo della zona, devastata dagli Ungari nel X-XI secolo, risulta suffragata dalla presenza di numerosi toponimi slavi nell'agro tapoglianese e nei villaggi vicini oltre che da una prima menzione del toponimo, nel 1256, inserita quindi molto in ritardo nei documenti ufficiali. Comunque stiano le cose, anche Tapogliano, dopo le cicliche devastazioni delle *toradis*, si trovò a fare i conti con il fango e i detriti che avevano sommerso e spazzato via le misere abitazioni, disperdendone gli abitanti e gettando nello sconforto i sopravvissuti che si trovavano, nel migliore dei casi, a contare periodicamente il numero dei propri morti. Nel 1570, per questo motivo, gli amministratori della chiesa locale esigettero dal visitatore apostolico Bartolomeo di Porcia la presenza fissa di un cappellano in paese: il pievano di Romans era richiesto, ma spesso non si presentava per il timore delle piene. Inoltre, pur di non attraversare il torrente, molti giovani tapoglianesi scelseno di studiare a Udine invece che a Gorizia. In futuro anche le processioni e le rogazioni con i paesi confinanti sarebbero state limitate dalla presenza del torrente. Qualche altro esempio può risultare interessante alla nostra indagine.

Dall'ultima pagina del *Liber Mortuorum*, conservato nell'archivio della parrocchia di Tapogliano, traduciamo un'annotazione di pugno del curato Pietro Tomasini (1643-1709), testimone oculare ed estensore della stessa: «Memoria importante, addì 13 giugno 1671. Nel giorno della festa di S.Antonio da Padova un gruppo di pellegrini della parrocchia di S. Martino di Terzo d'Aquileia intende attraversare, all'altezza del villaggio di Tapogliano, le acque agitate del torrente Torre per giungere al più presto sul colle di Medea. Il fragile naviglio da loro costruito non regge le rapide e fa naufragio, portando alla morte almeno trenta persone tra uomini, donne, vecchi e bambini i cui cadaveri vengono pietosamente raccolti sulle rive». Il *Liber Mortuorum* di Tapogliano non cessa di registrare, negli anni, i nomi degli sventurati che annegarono nelle acque del Torre, per lo più forestieri di passaggio che, sfidando la sorte, sottovalutavano la pericolosità delle sue correnti. Il 20 ottobre 1651 fu la volta del forestiero Daniele Chiappo,

([8]) TAVIAN, *Le chiese*, 2.

mentre il 19 agosto 1658 annegò Giovanni Battista Battistella. Nella sola giornata di domenica 17 settembre 1684 si rinvenne il corpo di un certo Giovanni Biasutti da Palmanova mentre, tra Nogaredo al Torre e Viscone, la corrente si portò via anche un carretto con il suo conducente e cinque passeggeri (due padri gesuiti, due condiscepoli e un contadino). Ancora: il 7 ottobre 1696 un certo Carlo, goriziano, «in torrente Turris submersus fuit»; il 18 luglio annegò Gerolamo Della Bella da Soleschiano; egualmente l'8 maggio 1724 Giuseppe Fant da Perteole.(9) La lista continua poi a cadenza quasi decennale.

Diffuso e radicato con solidità nel territorio, il cristianesimo portò con sé la rassicurante salmodìa della preghiera che, esorcizzando le paure e confortando i sudditi dalle ire del "dio Torre", si indirizzò con facilità verso quei santi che la devozione popolare aveva voluto individuare quali protettori contro le calamità naturali. Queste personalità, deputate singolarmente o in collettività ad una particolare cura, erano fortemente volute dalla comunità e dai suoi rappresentanti che li reclamava nelle proprie chiese in stato di reliquia o almeno rappresentati in effigie: negli affreschi, sui dipinti delle pale d'altare, nei bassorilievi o nelle statue di pietra, nelle sculture di legno dipinto. Analizziamo il caso di Tapogliano, quindi, partendo dalle rimanenze sacre e dalle immagini più antiche per individuare i culti originali che, ormai, sembrano perdersi nel lento fluire dei secoli.

Nel territorio insistono due edifici religiosi principali che conservano alcune raffigurazioni di santi che vengono considerati in questo contesto per la protezione di cui si fanno garanti e che, in qualche modo, si possono ricollegare al mondo del torrente Torre e a quanto esposto finora. Nella chiesa parrocchiale, dedicata a San Martino (1690), segnaliamo san Giovanni Battista, san Floriano, san Bernardino da Siena; nella chiesetta dedicata a Santa Margherita da Cortona (1765), san Giovanni Nepomuceno.

La chiesa barocca di San Martino, benedetta nel 1690 e consacrata cinque anni dopo, è dedicata al santo militare (festeggiato l'11 novembre) che, associato alla presenza longobarda, godette di vasta fama e diffusione nei territori ad economia agricola poiché protettore dei viticoltori, dei contadini in genere e dei loro animali. Di almeno duecento anni più antico, inglobato al suo interno e utilizzato come sagrestia, è il presbiterio tardo gotico della chiesa preesistente: qui si conserva un ciclo di affreschi attribuiti alla mano di Antonio da Firenze, databili agli anni attorno al 1490. Sulla volta costolonata quattro vele con *i quattro evangelisti* mentre alle pareti si trovano *quattro scene tratte dalla vita di san Martino* con *Crocifissione*: il tutto è diviso da una teoria di *apostoli* con *donatore* per mezzo di un nastro con fregi

(9) Archivio Parrocchiale di Tapogliano (APT), Liber Mortuorum (1637-1699). Le pagine non sono numerate; fanno fede le datazioni.

e puttini che corre per tutta la lunghezza. Nel prospetto dell'arco santo, che un tempo dava sulla navata non più esistente, la classica *Annunciazione* divisa in due parti e, al di sotto, due riquadri con *Madonna in trono con Bambino e due santi.*(10)

Fig. 1. Antonio da Firenze (att.), *San Giovanni Battista*, chiesa parrocchiale di San Martino, Tapogliano.

Nel primo riquadro di sinistra, alla destra del trono, è collocato *san Giovanni Battista* (fig. 1) che si festeggia il 24 giugno, giorno della sua nascita. È il precursore di Cristo, l'ultimo dei profeti che aveva il compito di preparare gli uomini alla venuta del Messia che egli riconosce al momento del Battesimo. Ed è anche il santo che assegna all'acqua, una volta di più, l'altissimo valore simbolico di purificare dal peccato. Posizionato molto spesso sul letto del fiume Giordano, intrattiene con questo elemento naturale un rapporto privilegiato e, di conseguenza, lo domina, arriva a disporne secondo volontà oppure, se è il caso, può placarne la forza dirompente. In tal senso, veniva invocato contro le inondazioni e la furia degli elementi naturali oltre che per la guarigione dalle infermità del corpo. Nell'affresco di Tapogliano si presenta con gli attributi consueti della sua iconografia: la veste di pelle di cammello, il mantello rosso (segno del martirio), l'agnellino, il lungo bastone crociato da viandante e, nella mano sinistra, un cartiglio con la scritta *Ecce agnus Dei*. Dall'altro lato del trono, sempre in tale contesto, è presente un santo talmente rovinato da risultare quasi illeggibile se non fosse per i contorni di una graticola che si distinguono dietro i due oranti inginocchiati. Con evidenza, si tratta dello stesso san Lorenzo che ritroviamo nella pala tardo-rinascimentale collocata sull'altare di sinistra della chiesa barocca dove, non a caso, è dipinto in compagnia del Battista (fig. 2): è importante notare che la dedicazione ai due santi, quindi, è stata mantenuta anche dopo la costruzione della nuova chiesa. Vestito con la dalmatica, stringe in mano la palma del martirio e la graticola sulla quale fu arso: non conosciamo il vero motivo per il quale i tapoglianesi abbiano voluto affiancare i due santi, ma dato il patronato di san Lorenzo

(10) TAVIAN, *Le chiese*, 9-17.

Fig. 2. *San Giovanni Battista e San Lorenzo*, chiesa parrocchiale di San Martino, Tapogliano.

Fig. 3. Antonio da Firenze (att.), *San Bernardino da Siena*, chiesa parrocchiale di San Martino, Tapogliano.

contro gli incendi, è abbastanza plausibile credere che il santo dell'acqua, posto vicino a quello del fuoco, abbia il potere di equilibrare i due catastrofici eventi.([11]) A Tapogliano era in uso dire una messa il 10 agosto, giorno della sua festività. Il Battista, infine, compare ancora due volte, completo dei suoi attributi: in un affresco del 1876 di Lorenzo Bianchini (1825-1892), posto nella parete di fondo della *cappelletta delle confessioni* dove si trovava, in passato, il fonte battesimale;([12]) nella pala del *San Martino a cavallo* (c.1814) che sovrasta l'altar maggiore, opera del pittore Matteo Furlanetto (1750-1816);([13]) in una tela di Emma Galli (1898-1982) risalente agli anni quaranta del secolo scorso.([14]) Concludendo il lungo capitolo relativo all'analisi su san Giovanni, per completezza, non possiamo omettere un cenno sul sacello campestre di san Giovanni in Montarezza, storpiatura del frequente toponimo *amentarezza*, luogo deputato al pascolo delle armente di bovini, poi divenuto *cjamp di san Zuan*. Non è però certo

([11]) TAVIAN, *Le chiese*, 25-26.
([12]) TAVIAN, *Le chiese*, 24.
([13]) TAVIAN, *Le chiese*, 30-32.
([14]) TAVIAN, *Le chiese*, 44.

a quale San Giovanni fosse effettivamente dedicato. Edificato nell'agro tapoglianese fu raso al suolo, forse per le sue condizioni fatiscenti, durante le soppressioni giuseppine degli anni 1781-1783. Altresì, segno di non poca devozione, è la fortuna del nome di san Giovanni Battista che ritroviamo in maniera piuttosto frequente nei registri parrocchiali dei battesimi a Tapogliano dal 1578 in poi.

Nel secondo riquadro a destra, sempre facente parte degli affreschi tardo-medievali e a sinistra di chi guarda, è raffigurato san Bernardino da Siena (fig. 3),([15]) al secolo Bernardino Albizzeschi (1380-1444) la cui ricorrenza festiva si data al 20 maggio, giorno della sua morte. Al momento della stesa dell'affresco il santo doveva essere molto popolare, poiché era stato canonizzato da papa Niccolò V solo quarant'anni prima, nel 1450. Antonio da Firenze lo raffigura secondo l'iconografia in uso: viso emaciato, testa calva, vestito con l'abito bruno dell'Ordine dei frati minori al quale apparteneva. Nella mano destra stringe il libro che simbolizza la sua cultura di teologo per la stesura di un'opera intitolata «Sui contratti e sull'usura». La sua mano sinistra, invece, sostiene un sole raggiante in cui è tracciata la croce e le lettere IHS (Iesus Hominum Salvator), simbolo della sua devozione al nome di Gesù. San Bernardino veniva invocato anche nei casi di malattie delle vie respiratorie, conseguenze logiche delle intemperanze climatiche locali.

Fig. 4. Pietro Baratta (att.), *San Floriano*, chiesa parrocchiale di San Martino, Tapogliano.

Nella chiesa barocca di San Martino rimane all'analisi ancora la figura di san Floriano (fig. 4), scolpita nel marmo di Carrara e attribuita all'artista goriziano Pietro Baratta (c.1668-1733) e alla sua bottega.([16]) L'altare sul quale è collocata è dovuto al gradiscano Leonardo Zuliani (c.1660-1721) che lo progettò e lo costruì a più riprese tra il 1709 e il 1716 e che, nel 1719, ebbe l'onere di trasportare la statua, insieme con un san Pietro a *pen-*

([15]) TAVIAN, *Le chiese*, 16-17.

([16]) M. DE GRASSI, *La scultura nell'isontino in età barocca*, in *Gorizia Barocca. Una città italiana nell'impero degli Asburgo*, Monfalcone, Edizioni della Laguna, 1999, 308-311.

Fig. 5. Francesco Bensa (att.), *San Giovanni Nepomuceno*, chiesa di Santa Margherita, Tapogliano.

dant, collocandola sul piedritto destro dell'altare.(17) Il Baratta lo raffigura nell'atto di rovesciare un bacile d'acqua su una casa incendiata, gesto peculiare della sua iconografia. San Floriano di Lorch, austriaco e militare dell'esercito romano, fu gettato l'anno 304 nel fiume Enns, con una macina al collo, per essersi rifiutato di sacrificare agli idoli. Il suo martirio, consumatosi nell'acqua, lo rende quindi idoneo, come san Giovanni Battista, ad una duplice utilizzazione di questo elemento: in forma attiva, per proteggere con essa dagli incendi; in forma passiva, contro i danni provocati dalle sua eccessiva presenza, come nel caso delle inondazioni o delle alluvioni. È patrono dell'Austria proprio come san Giuseppe, non a caso presente nella pala dell'altar maggiore, e la sua festa ricorre il 4 di maggio.

Spostiamo ora la nostra attenzione verso la settecentesca chiesetta di Santa Margherita da Cortona, intensamente voluta dai Tapoglianesi per adempiere un voto fattole in occasione della peste bovina che, in quel periodo, imperversava nelle campagne. Sul piedritto sinistro dell'unico altare, assemblato scenograficamente nel 1765 dal goriziano Francesco Bensa al centro dell'alto presbiterio, è collocata la statua di san Giovanni Nepomuceno (fig. 5), l'ultimo santo che va a chiudere la nostra analisi. Al piedritto opposto, vi è la statua di sant'Antonio di Padova.(18)

San Giovanni Nepomuceno nacque a Pomuk in Boemia nel decennio tra il 1340 e 1350 Fu sacerdote e predicatore alla corte di re Venceslao a Praga, confessore particolare della sua sposa i cui segreti egli non volle rivelare al marito che perciò lo uccise, gettandolo dal ponte di Carlo nella Moldava la notte del 20 marzo 1393, sua ricorrenza festiva. Patrono dei confessori e dei canonici, la sua statua si trova spesso eretta sui ponti poiché è invocato contro i pericoli dei fiumi, le inondazioni, l'annegamento e

(17) TAVIAN, *Le chiese*, 29-30.
(18) TAVIAN, *Le chiese*, 47-49.

anche, per converso, al fine di ottenere la pioggia. Il Bensa lo raffigura con i caratteristici attributi: in abito da canonico, tricorno e mozzetta. Con lo sguardo contempla il Crocifisso poggiato sul suo braccio sinistro mentre, tra le dita della mano destra, offre alla nostra attenzione la lingua che gli fu tagliata perché non volle violare il segreto della confessione. Altre statue che lo raffigurano si trovano davanti alle chiese dei paesi circonvicini, come Visco, Aiello, Crauglio, a prova della grande devozione di cui godette, specie a partire dal 1729 quando fu canonizzato da Benedetto XIII.

Tra gli altri santi, legati in un modo o nell'altro all'acqua e alla sua presenza, nel bene e nel male, citiamo: per le inondazioni (san Cristoforo, santa Caterina da Siena, san Colombano), per i disastri naturali (san Cataldo, san Rocco presente nella vicina Campolongo al Torre), per le alluvioni (santa Genoveffa di Parigi, san Gregorio taumaturgo).

In ultima analisi, ecco come negli edifici religiosi possiamo ritrovare integro il senso tutto umano della religione, predisposta ad uso e consumo del fedele che in essa cercava conforto, speranza e sprone per lottare contro le calamità. Ancora, nel culto dei santi vi è l'essenza stessa dell'aiuto vicendevole che viene dalla fratellanza ma, ancor più in alto, dai santi stessi di cui Dio si volle incoronare. Nella fede sincera, magari superstiziosa e pure a volte ingenua di coloro che ci hanno preceduto, affondiamo noi uomini contemporanei le nostre radici: senza di queste non abbiamo più storia e, in definitiva, è come se non fossimo mai vissuti.

NASCE "IL GIOVANE FRIULI": SPORT, CULTURA, FEDE E POLITICA

Ferruccio Tassin

«La nostra non era politica, era religione»: è una dichiarazione di mons. Adamo Zanetti, prete contadino, anima dei cristiano-sociali nella contea di Gorizia e Gradisca, a cavallo tra fine Ottocento e i primi del Novecento. Più articolato è il concetto, espresso in un articolo (1911) dell'*Almanacco del Popolo*, strenna della Federazione delle Casse rurali e Sodalizi cooperativi per la parte italiana della Contea di Gorizia: «La religione non può certo porre nell'organizzazione e nelle istituzioni economiche a vantaggio del popolo il suo ultimo fine; e neppure la parte essenziale della sua missione. Essa tende alla salvezza delle anime. Ma le anime hanno un corpo; che vivono in una società dove il fattore economico ha un'importanza tale, che trascurarlo intieramente sembrerebbe trascurare l'istesso individuo: perciò la religione deve servirsi di tutti i mezzi, di tutte le vie che la possono far raggiungere sino alle anime: e se questa via oggi è quella economica, oserei dire che per il bene delle anime, questa via non dev'essere trascurata».

Ma questo passo ne aveva visto uno ulteriore che aveva fatto varcare la soglia della politica (per l'Austria non vigeva il *non expedit*). Solo in quella direzione era possibile incidere direttamente. Il nucleo più preparato e impegnato del movimento cattolico era costituito da sacerdoti, non per una visione clericale, ma per la situazione obiettiva che rivelava mancanza di laici preparati.

La funzione del clero era vicaria, come lo era stata agli inizi di una capillare istituzione scolastica.

Si avvertivano i brividi di novità, e nel 1906, a Gradisca, si era giunti alla fondazione dell'Unione cattolica popolare del Friuli, così da trovarsi pronti alle prime elezioni a suffragio universale, del 1907, che decretarono il trionfo di mons. Luigi Faidutti (per le "Alte"), e soprattutto del prof. Giuseppe Bugatto, per le "Basse", eletto al Parlamento di Vienna con oltre il 65% dei voti.

Il primo decennio del Novecento è il periodo cruciale nel rafforzamento organizzativo del movimento nella contea: si consolidano le associazioni, propiziate da una forte propaganda, soprattutto permeate da una forte capacità di istruzione (ad esempio, le conferenze, che nel 1907 erano state quarantasette; nel 1908 furono cinquantuno). Già si è detto dei due deputati; c'è il sostegno della stampa (anche se la situazione non sempre era rosea), con i giornali «L'Eco dei Litorale» e «Il Popolo»; la strenna «Almanacco del Popolo»; opuscoli illustrativi su vari argomenti tecnici di carattere associativo (case popolari, casse rurali...).

Potente mezzo di penetrazione sarà, dal 1910, il bollettino «La Madonna di Barbana» (pubblicato dal santuario dell'Isola di Barbana, nella laguna di Grado), diretto da don Clemente Corsig; arriverà a 7.000 copie. C'era anche un inno, composto da Cesare Augusto Seghizzi (parole del co. Cassis Faraone); cominciava con un «Fratelli siam popolo di stirpe friulana», poi, mutato in «di stirpe latina».

Alla stampa provvede la Tipografia Ilariana a Gorizia, ed esistono dei ricreatori per la gioventù.

Poi, una grande novità: è la associazione sportiva e ricreativa «Il Giovane Friuli», nato dalla osservazione del Faidutti dai modelli trentini («Il Giovane Trentino»); spesso questo dinamico sacerdote e raffinato politico si recava a Trento a studiarne l'organizzazione, come aveva fatto per la istituzione della tipografia (là era vescovo mons. Eugenio Valussi il suo mentore). Mancava una organizzazione giovanile che raccogliesse le forze e potesse far sperare in un ricambio delle classi dirigenti a tutti i livelli. Dopo la fine della I guerra mondiale, nella loro autodifesa, affidata a un libro pubblicato a Vienna nel 1919, Faidutti e Bugatto scrivono che «Il Giovane Friuli» sorge per iniziativa di «pochi studenti cattolici che alle università avevano conosciuto lo spirito e l'attività» del «Giovane Trentino», società che i giovani di quella regione avevano creato, rivitalizzando la associazione «Giovane montagna» e che fu «una associazione spontanea; non ebbe le sue radici nella politica e neppure nella...cooperazione economica; fu un germoglio a parte, sbocciato dall'esuberanza delle energie che l'opera politica ed economica aveva destati in tutto l'ambiente». Dunque una interazione tra l'ambiente e questi "accademici friulani", gli universitari, che, sull'esempio dei più avanzati giovani trentini, erano riusciti a coinvolgere «nuovi gruppi in tutti i paesi del Friuli».

Chiariscono i parlamentari che da qui venne nuova vita all'opera cattolica, offrendo il nerbo in vari campi, ma, se pur fossero stati membri di una o dell'altra delle associazioni cattoliche, i giovani «nella 'polisportiva' furono apolitici e autonomi, coraggiosi e rispettati». Però, se dagli universitari (prendiamo ad esempio il cormonese Ferdinando Avian e il caprivese Ermenegildo Grion) era venuto il la all'impresa, l'analisi fondante alla base della scelta di entrare in un nuovo campo ha un sapore più maturo. Nella contea, la lotta politica è aspra, senza esclusione di colpi: gli strali dei cattolici (con pari veemenza ricambiati) si concentrano contro i liberali e il nascente socialismo. Il linguaggio è, non di rado, pesante, rozzo. Si sente che è indilazionabile coinvolgere i giovani nella lotta, ma soprattutto avvicinarli, perché non entrino nel campo avverso. Sulla prima pagina, il primo luglio 1908, «L'Eco del Litorale» aveva un titolo che grondava polemica, pur nella sintesi tacitiana «Sport e sport». Sicché esisteva uno sport ricco di nobiltà, che valeva la pena di essere praticato, e uno sport piccolo piccolo...con la minuscola, appunto, che era quello degli altri, «Pessima merce di contrabbando».

Però c'era l'ammissione di un ritardo (dalla seconda metà dell'Ottocento a Gorizia c'erano società sportive con altri fondamenti): nella occupazione con progetti economici e politici si era scordato lo sport «Uno dei fattori più importanti della vita moderna», che gli avversari adoperavano con efficacia. Anzi, si era guardato ad esso con sospetto, per gli "sfregi" che giungevano da certe società sportive. Controproducente, però la «ripugnanza», difatti, si avverte «che ai dormienti spetta la tomba». Il programma sul quale innestare l'attività sportiva c'è: cattolico popolare, per toglierla di mano a chi se n'era fatto un monopolio. Pronti la bozza di un programma e il comitato promotore, mancano i soci. Bisogna fare presto; ecco il metodo da applicare, tutt'al più in una settimana (la rete esisteva già, erano le parrocchie e le associazioni economiche): compilare una lista di giovani interessati in ogni paese, e inviarla al direttore del giornale, Arturo Stefani, non per nulla un Trentino. Nella seconda settimana, già si dovrebbe convocare nei vari paesi un'adunanza per arrivare al concreto. Lo statuto è di un'eloquenza lapalissiana fin dalla copertina: «Statuto della Società Polisportiva Democratico – Cristiana Il Giovane Friuli» in Gorizia; editrice è la Tipografia Ilariana.

Il secondo capoverso del I art. ne dichiara i fini: «cristianizzare lo sport col favorire la diffusione dell'idea democratico-cristiana, e di promuovere in tutti i modi lo sviluppo fisico fra i suoi membri, onde raggiungere l'ideale che si propone col motto "mens sana in corpore sano» (la citazione è di Giovenale). Vengono precisati gli ambiti: ciclismo, automobilismo, ginnastica, alpinismo, caccia, canottaggio, promozione di feste sociali; gli sviluppi, comunque, saranno più ampi. Quota sociale all'anno: due corone.

Le donne «saranno accettate come soci aderenti, versanti la tassa ordinaria».

Donne attive soprattutto nelle filodrammatiche, ma iscritte che si trovano sul palmo di una mano. Anche il soggetto promotore della riunione preparatoria è la Unione politica popolare cattolica del Friuli che si muove ad Aiello (8 settembre 1908). Viene presentato lo statuto e approvato con piccole modifiche. Subito aderiscono alla società centocinquanta giovani. La conferenza costitutiva si svolge, ancora ad Aiello, il 20 dello stesso mese. Rispondono all'appello in 200, per l'adunanza generale. Il giornale ne fa una entusiastica cronaca, e rimarca che mai la gioventù aveva potuto contare su di un sodalizio con tali qualità «confacente all'età, di buon indirizzo e di tendenze nostre».

All'unanimità, vengono chiamati a far parte della direzione Antonio Piccinini, come presidente; il maestro Emilio Gratton di Romans e Olivo Ponton di Aiello, vicepresidenti; segretario Carlo Snidersich di Gorizia; consiglieri il conte Riccardo Strassoldo, lo studente Ferdinando Avian, di Cormòns; Riccardo Clemente, di Turriaco; il macellaio Antonio Decolle di Gorizia e il calzolaio Giacomo Lusa di Aquileia. Evidentemente, le scelte

rispondono a volontà di differenziazione culturale, sociale e geografica. Viene scelta la divisa sociale: le preferenze vanno ad un loden grigio. Canta il coro di locale; salutano i membri della società operaia di Aiello, con bandiera e distintivi.

Ringraziamenti calorosi sono indirizzati al conte Zucco (ha messo a disposizione il parco), e al parroco don Carlo Stacul, anima del paese, che gli dedicò una lapide, lui ancora in vita, modello nel movimento cattolico. Il breve passaggio, in un articolo di pochi giorni dopo, offre un indizio di come si lavorasse alla diffusione della nuova idea. Nella vicina Joannis, il 26 settembre c'era una grande festa per il giubileo del Papa e l'inaugurazione della sede per le associazioni cattoliche (in paese la presenza liberale era fortissima). Il parroco, tra la folla che si accalca, propone un evviva «al Giovane Friuli che si costituisce nella vicina Aiello». Un altro incontro, con tutti i soci, è a Romans: convengono alcuni dirigenti e consoli (in ogni paese erano segnalati da apposita targa questi dirigenti, referenti locali della Direzione provinciale): tra loro Cornelio Venier di Campolongo, Ugo Dilena, di Mariano; Cornelio Venier, di Aiello, Cesare Russian, di Mossa; il console di Terzo, Roberto Fogar, non può esserci, appiedato: gomma sfasciata a mezza via. Non tutto andava liscio, ad esempio, costituito il gruppo, a Romans (console Severino Valdemarin), sorge il problema della unificazione con una preesistente società podistica, che mostra la tendenza a confluire nell'ambito più vasto da parte di società locali, poche, ma presenti. Il rappresentante dei podisti, Nicolò Pelta, esprime riserve, propone una semplice intesa tra le due società. Non è possibile, così un vibrante appello di don Caneva all'unità «di tutti i friulani sotto la santa bandiera della democrazia cristiana», appiana la questione. Non manca neppure a Romans la costante delle provocazioni. Verso notte, quando i dirigenti stanno partendo, un tale grida abbasso Faidutti e viva Pittoni, ma un gruppo di ragazze lanciò un grido specularmene contrario «eloquente dimostrazione dei forti romanesi ai sani principi della democrazia cristiana». Qualche sviluppo, forse per consonanza, si avverte anche nell'Istria (i giornali cattolici dimostravano un costante interesse per quella regione), dove nascono la società "Giovane Pirano" (1909?), con motivazioni analoghe e, forse, la "Giovane Montona". La storia «ascendentale» (per usare un acrobatico aggettivo del giornale) del «Giovane Friuli» squaderna una bella pagina di solidarietà con le vittime del terremoto di Messina e Reggio Calabria, con un concerto, a Gorizia, della propria orchestra, una recita della filodrammatica e altri intermezzi musicali per raccogliere fondi. Da sottolineare le presenze femminili nelle filodrammatiche e, in traccia, tra gli iscritti, senza dubbio in funzione ancillare. I locali, messi a disposizione dal Ricreatorio Pio X, sono della prepositura, che mons. Faidutti ha destinato per queste opere a favore della gioventù. Verrà ripagato con affetto in occasione del suo giubileo sacerdotale.

In questi primi anni ci sono quattordici sacerdoti iscritti, tra essi don Luigi Fogar, tra i fondatori della Filologica Friulana, poi vescovo di Trieste e Capodistria, lo stesso mons. Faidutti, don Giuseppe Parmeggiani, parroco di Campolongo; di Campolongo è Onorio Fasiolo, che sarà sacerdote e archeologo; don Giovanni Maizlik, parroco di Perteole, fondatore di un produttivo circolo culturale, da cui era uscito, tra gli altri, il maestro Giordano Pazzut, musicista, che fu vicepresidente del "Giovane Friuli", conferenziere (le conferenze sullo sport erano frequenti) e fondatore di diversi gruppi. Iscritto era il pittore cavenzanese Giulio Justulin, che affrescò numerosissime chiese della diocesi.

Il giornale riporta ogni novità, come la prima prova del gruppo di alpinisti: una quarantina di chilometri, con temperatura siberiana, di sette giovani, con il caposquadra goriziano e segretario sociale Carlo Snidersich (messa a Sant'Ignazio; per Cromberg e Raunizza, a Tarnova e Nemci tra la neve alta un mezzo metro e un metro negli avvallamenti). Il gruppo di ciclisti marianesi, con il console Ugo Dilena, varcava il confine con l'Italia, facendo uso per la prima volta di apposita concessione. Vicinanza concreta giunge dall' on. Giuseppe Bugatto, con premi per le gare e contributi personali; per le feste arrivano telegrammi dal "Giovane Trentino". Nel 1909, un crescendo di iniziative: 25 aprile, grande festa sportiva ad Aiello (quando si adopera tale aggettivo, si parla di imbandieramenti dell'intero paese, partecipazione di folle, luminarie, bande musicali...); 13 giugno convegno a Fiumicello.

Il 4 luglio, campionato sociale di ciclismo a Cormòns e rappresentazione di un'opera comica. Fiumicello, 18 luglio, ancora sport: suona la banda locale, seguita da 200 ciclisti e podisti.

Otto podisti in gara: I Luigi Illicher, Gorizia, poi Egenio Russian di Mossa, Jacuz di Aiello, Simonetti di Campolongo e Piva di Aiello. I tredici ciclisti, a causa dei pericoli di quelle strade, vengono divisi in due batterie: medaglie a Ubaldo Dott, da San Lorenzo (Gruppo di Cormòns), Cornelio Venier da Aiello, Romano Zucco da Mossa.

Qualche incidente: Ilario Cecco da Mariano ruzzola per un mucchio di fieno; due oche ci rimettono le penne, schiacciate dai ciclisti! Il 7 settembre si dà notizia di alcuni dirigenti al neocostituito gruppo di Crauglio, e della iniziativa di apporre segnali chilometrici sugli incroci, così si dimostrava ai viaggiatori che «il nostro bel Friuli marcia di pari passo con il progresso». A Campolongo tiene un discorso lo studente universitario Eugenio Gerzeli e la cronaca fa capire che la associazione entra a gonfie vele. In dicembre nascono i gruppi di Visco, Lucinico e Farra dove aveva seminato Francesco Spessot. Il 31 luglio 1910, ad Aiello si svolge la festa della gioventù friulana, con l'inaugurazione della fanfara sociale che è del paese, e ha ricevuto in dono dal "Giovane Friuli" tutti gli strumenti.

Già dalla mattina, in tutta la bassa, lo sparo dei mortaretti annuncia la festa; per gli Aiellesi si mescola con la tristezza: don Carlo Stacul è nominato parroco decano di Gradisca.

Proprio lui tiene un vibrante discorso ai giovani, sottolineando il dovere dell'unità.

Giornata memorabile; trasferimento a Crauglio della banda, poi ritorno per un concerto, una rappresentazione teatrale, e una lotteria, con premi emblematici per il movimento: una bici da corsa, una macchina per cucire, un aratro di ferro. Il convegno di Gradisca (25 settembre 1910) è salutato da millecinquecentodue soci. Giungono numerosi gruppi; nuovi da Cervignano, Chiopris e Ruda. Oltre alle gare ciclistiche e podistiche, corsa sui 400 m.: I Giovanni Buzzin di Chiopris, poi Olivail di Gorizia, Ernesto Zorzon di Gradisca. C'è qualche provocazione di parte liberale; un nulla rispetto a quanto promesso. Denso di idee è il discorso dell'on. Bugatto: rivendica l'orgoglio di sentirsi friulani e il diritto a coltivare lo sport, la musica, lo studio non solo per «quelli che van vestiti del gabbano signorile».

Rimarca l'essenza cristiana dello statuto, essa è l'anima del Friuli, e la novità dell'essersi riuniti alle altre società per conquistare i diritti politici che spettano al popolo friulano e che per tanto tempo sono stati negati.

Nella ricreazione e nella educazione, si devono condurre gli affetti che ornano le famiglie.

Nessuno richiede ai giovani di inasprirsi nella lotta politica, né di propagandare idee patriottiche, quello spetta ad altri, basta che loro vivano quei sentimenti, così porteranno il proprio contributo.

«Rinsaldati nell'affermazione del proprio sentimento su tutte le circostanze della vita - prosegue l'oratore voi, divenuti padri, farete della politica, infonderete ai vostri figli la religione, aiuterete a risolvere i problemi sociali; sarà vostro diritto e vostro dovere e adempierete ad essi con coscienza e intelligenza, perché da giovani vi siete ritemprati alla fatica, all'abnegazione». Negli anni seguenti si nota una vivace attività nei centri piccoli e grandi.

Ci sono aspetti devozionali nella attività dei vari gruppi: il mese di maggio 1913, da Gorizia parte una gita per Monte Santo; un sacerdote parla di Lourdes, in una conferenza «illustrata da 100 proiezioni luminose», che ha luogo a Gradisca e a Cormòns (l'acquisto del proiettore era stato uno dei primi provvedimenti della direzione). Nel giugno, per il convegno della gioventù cattolica, una rappresentanza va a Capodistria, dove ci sono anche Trentini e Fiumani. La guerra decapitò il movimento, e la nuova realtà non lo vide risorgere, ma il seme gettato germogliò qua e là, in un timido tentativo di rinascita, con il nuovo Partito Popolare di don Sturzo, e gli ultimi rivoli, dopo il Fascismo sfociato nella I guerra mondiale.

Rimangono le cronache di questo movimento, unico in regione per originalità e diffusione, che lo resero autenticamente popolare e intimamente vissuto.

Bibliografia

Almanacco del Popolo per l'anno comune 1910, Gorizia, Tipografia Ilariana, 1910.
Annuario della Società Polisportiva "Il Giovane Friuli", Gorizia, Tipografia Ilariana, 1911.
[G. BUGATTO-L. FAIDUTTI], *L'attività del partito Cattolico popolare negli ultimi venticinque anni (1894-1918)*, Vienna, Herold, 1919.
G. VIOLA, *La mia parrocchia*, Udine, Stabilimento Tipografico S. Paolino, 1923.
L. SPANGHER, *1868-1968 Cent'anni della Ginnastica goriziana*, Gorizia, Unione ginnastica goriziana, 1968.
I. SANTEUSANIO, *Giuseppe Bugatto Il deputato delle "Basse" (1873-1948)*, Gorizia- Udine, Istituto di Storia Sociale e Religiosa-La Nuova Base, 1985.
L. SPANGHER, *Spunti per uno studio sull'associazionismo nel Friuli Austriaco*, in *Marian e i païs dal Friûl orientâl*, a cura di E. SGUBIN, Udine, Società filologica friulana, 1986, 515-532.
R. D. MANDELL, *Storia culturale dello sport*, Bari, Editori Laterza, 1989.
[G. BUGATTO-L. FAIDUTTI], *L'attività del partito Cattolico popolare negli ultimi venticinque anni (1894-1918)* edizione anastatica a cura di I. SANTEUSANIO, Gorizia, Istituto di storia sociale e religiosa, 1990.
F. TASSIN, *"Il Giovane Friuli": formazione politica giovanile di base per il movimento cattolico*, «Nuova Iniziativa Isontina», 31 (2002), 28-31.
G. B. GANDOLFO, *Sport e chiesa*, Milano, Ancora, 2007.
P. CAUCIG, *Luigi Faidutti (1861-1931) Un testimone della fede e della giustizia sociale*, Gorizia, Nuova Iniziativa Isontina-Centro studi "Sen. Antonio Rizzatti", 2007.

è detto di Poppone e che si attribuisce al Trecento: è fedelmente riprodotto, compreso il riccio con il drago, nella coperta del Vangelo di San Marco del Tesoro marciano di Venezia, che reca lo stemma del patriarca Poppone della Torre (1318-1339).

Si è detto dell'anacronismo in cui incorse il compilatore della *Passio Hermachorae et Fortunati* che volle attribuire il martirio dei protomartiri di Aquileia all'età di Nerone, dovendo collegarli alla predicazione di san Marco. Più verosimili sono le datazioni che invece ricorrono in altre *passiones* dei martiri aquileiesi: tra tutte ha sollevato fondate discussioni l'attribuzione del martirio dei santi Ilario e Taziano all'età di Numeriano, che viene ora qui studiato da Marianna CERNO (*Passio Helari et Tatiani*, 277-326). Rajko Bratož (1999, 205-207) ha giudicato inattendibile questa attribuzione e con ciò ha introdotto una serie di studi sulle eventuali o possibili corrispondenze cronologiche tra i martiri di Aquileia e gli imperatori, ciò che vale anche per altri martiri, sia per quelli compresi in questo primo volume, sia per quelli previsti per il secondo volume, tra cui i santi Canzio, Canziano, Canzianilla, Crisogono, Proto, Giusto, Mauro. Su questo tema è intervenuto di recente lo stesso Rajko BRATOŽ con una bella serie di analisi acute e ben documentate: *Storicità di san Floriano. La tradizione agiografica e le circostanze del suo martirio*, in *San Floriano di Lorch*. Atti del convegno internazionale di studio (Tolmezzo, 5 ottobre e 6 dicembre 2003), Milano, Skira, 2004, 45-55; *Le persecuzioni dei cristiani nelle province danubiane e balcaniche sotto Diocleziano*, «Quaderni Giuliani di Storia», 25/2 (2004), 261-342; *Storicità del gruppo dei Canziani / Zgodovinska avtentičnost Kancijeve mučeniške skupine*, in *I Santi Canziani nel XVII centenario del loro martirio / Sveti Kancijani ob 1700-letnici mučeništva*, Atti del Convegno internazionale di studi, Pieris, 19 ottobre 2003 – San Canzian d'Isonzo, 8 maggio 2004, Gorizia, Consorzio Culturale per il Monfalconese – Deputazione di storia patria per la Venezia Giulia, 2005, 29-191.

Sui martiri studiati in questo primo volume e sull'edizione delle relative *passiones* (per quelle di alcuni, come le Vergini aquileiesi, si ha qui la prima edizione in assoluto, essendo che finora si conoscevano quasi soltanto attraverso lezionari, p. 53) ci si dovrebbe intrattenere più a lungo, anche per l'identificazione delle diverse figure e delle relative provenienze, molto spesso non altoadriatiche. I contributi ora proposti al mondo degli studi sono i seguenti: V. MATTALONI, *Passio Felicis et Fortunati*, 201-276; M. CERNO, *Passio Donati, Venusti et Hermogenis*, 327-370; E. COLOMBI, *Passio Euphemiae, Dorotheae, Theclae et Erasmae*, 371-504; S. PALOSCIA, *Passio Apollinaris; Passio Eupemiae et Theclae; Passio Lazari*, 521-578; M. CERNO, *Passio Iustinae et Zenonis*, 579-602).

Sergio Tavano

CESARE SCALON, *I libri degli anniversari di Cividale del Friuli*, I-II, Istituto storico italiano per il Medio Evo – Istituto Pio Paschini, Tavagnacco (Udine) 2008 (Fonti per la storia della Chiesa in Friuli. Serie medievale, 5), 1044 pagine, con 63 figure a colori fuori testo.

Se sono utili gli studi condotti sull'edizione di documenti inediti, devono dirsi preziosissimi quelli che consistono nello spoglio sistematico e integrale di fonti, abbracciando più secoli e imperniandosi su un centro che ha rivestito importanza fondamentale nella storia della regione; tanto più poi se ne vengono proposte interpretazioni e visioni di largo respiro. Per il Medioevo friulano giunge ora quest'opera che comprende la trascrizione di tre registri o «libri» in cui sono elencati i nomi di migliaia di defunti dei quali le chiese di Cividale celebravano con riconoscenza gli anniversari.

Il primo volume comprende il libro degli anniversari del Capitolo e della chiesa di Santa Maria Assunta (titolo che all'origine, prima del 796, spettava alla cattedrale, molto probabilmente soppressa all'arrivo del Longobardi: *Cividât*, Società Filologica Friulana, 1999, 176-178), mentre il secondo contiene l'edizione dei libri degli anniversari della chiesa e del convento dei domenicani e infine quelli della chiesa e del convento dei francescani.

Il primo volume si apre con un'amplissima trattazione (43-192) che riguarda i valori e i significati di quelle «memorie» e la struttura di quei libri, detti *vulgariter catapan*, su cui è intervenuto opportunamente da poco Andrea TILATTI, *Chest é ... il chiatte pan ... Alcune note sugli obituari parrcchiali in Friuli*, «MSF», 83 (2003), 113-130.

In questa introduzione viene indagata e illustrata la grande quantità di dati che si traggono da questi libri: sono aspetti demografici, onomastici, professionali e topografici che offrono quello che si suole definire lo spaccato di una società, in questo caso della civiltà di Cividale (e non soltanto) tra Duecento e Quattrocento. All'identificazione di singole figure si aggiunge infatti una rassegna di notizie che riguardano l'ambiente vissuto da quelle figure e quindi i beni immobiliari, il danaro, i servi, gli arredi (ivi compresi i dipinti: per cui si riconoscono oggetti artistici e artigianali, come paramenti, tavole dipinte e argenterie), ma anche i libri e le biblioteche (tema più volte trattato con autorità dallo Scalon).

Il codice del Capitolo appartiene ora al Museo archeologico nazionale di Cividale; il libro degli anniversari di San Domenico si trova a Bologna ed è conservato in due redazioni diverse; il codice di San Francesco infine appartiene alla Biblioteca comunale di Udine.

Il secondo volume lascia largo spazio (190 pagine) agli indici che elencano distintamente i nomi di persona, i mestieri, le professioni e i tanti nomi di luogo reperibili. E sono questi indici senza dubbio lo strumento indispensabile per ogni ricerca che voglia mettere a frutto il tanto materiale sciorinato nei tre "libri". Si ha modo infatti di trovare notizie di persone che provenivano da altri centri, talora anche lontani da Cividale, o che avevano beni e contatti con luoghi e con figure anche non cividalesi. Viene rilevata infatti «la straordinaria mobilità delle persone che compaiono sulla scena: molti dei protagonisti, che le circostanze della vita hanno condotto a Cividale, provenivano da aree linguistiche e culturali diverse dei territori contigui del patriarcato e delle regioni italiane fino ad arrivare ai confini dell'Europa medievale» (p. 11).

Al già tanto sostanzioso *Necrologium Aquileiense*, che lo stesso Cesare Scalon diede alle stampe nel 1982, si affiancano ora questi due volumi, notevoli nelle dimensioni e certamente non meno nei contenuti, a cui si potrà e dovrà attingere da chiunque voglia condurre ricerche di ogni genere in ambito friulano (e non soltanto) lungo i secoli del basso Medioevo al di qua delle Alpi orientali.

Può essere facile, davanti a questa impresa, richiamare qualche altra operazione simile: anzitutto viene alla mente il poderoso lavoro di FRANC KOS avviato nel 1902 e sviluppatosi in cinque volumi (il quinto uscì postumo nel 1928): pur essendo intitolato *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*, questa raccolta di «materiale» documentario, di fonti cioè, raccoglie moltissime notizie che riguardano direttamente un po' tutto il Friuli e il Goriziano, con citazioni letterali di passi dei documenti, anche se non sono strettamente attinenti al mondo sloveno; la storiografia friulana si è accorta di questo autore soltanto indirettamente, quando si è tradotto in italiano il saggio *K zgodovini Gorice v srednjem veku* [«Glasnik», I 1919-1920): *Sulla storia di Gorizia nel Medioevo* («Ce fastu?», 71 (1995), 93-144]. Si può fare un piccolo esempio orientativo: un *dominus Wolricus de Ryfinbergo* compare il 16 aprile del libro di San Domenico (587); è lo stesso che il Kos (V, 552) cita come capitano a Lienz al tempo del conte di Gorizia Mainardo III e del patriarca Bertoldo di Andechs.

Sergio Tavano

Storia dell'oreficeria in Friuli, a cura di Giuseppe BERGAMINI, scritti di Giuseppe BERGAMINI, Gabriella BUCCO, Paolo GOI, fotografie di Elio e Stefano CIOL, Milano, Skira, 2008, 285 pagine, con 282 figure nel testo.

Vivo e gradito è il ricordo delle mostre che nel 1992 nella Villa Manin di Passariano hanno esaltato con gli studi relativi e con una esposizione elegante il patrimonio costituito nel Friuli Venezia Giulia dagli oggetti preziosi che compongono tesori e collezioni o che spic-

Il primo volume si apre con un'amplissima trattazione (43-192) che riguarda i valori e i significati di quelle «memorie» e la struttura di quei libri, detti *vulgariter catapan*, su cui è intervenuto opportunamente da poco Andrea TILATTI, *Chest é ... il chiatte pan ... Alcune note sugli obituari parrcchiali in Friuli*, «MSF», 83 (2003), 113-130.

In questa introduzione viene indagata e illustrata la grande quantità di dati che si traggono da questi libri: sono aspetti demografici, onomastici, professionali e topografici che offrono quello che si suole definire lo spaccato di una società, in questo caso della civiltà di Cividale (e non soltanto) tra Duecento e Quattrocento. All'identificazione di singole figure si aggiunge infatti una rassegna di notizie che riguardano l'ambiente vissuto da quelle figure e quindi i beni immobiliari, il danaro, i servi, gli arredi (ivi compresi i dipinti: per cui si riconoscono oggetti artistici e artigianali, come paramenti, tavole dipinte e argenterie), ma anche i libri e le biblioteche (tema più volte trattato con autorità dallo Scalon).

Il codice del Capitolo appartiene ora al Museo archeologico nazionale di Cividale; il libro degli anniversari di San Domenico si trova a Bologna ed è conservato in due redazioni diverse; il codice di San Francesco infine appartiene alla Biblioteca comunale di Udine.

Il secondo volume lascia largo spazio (190 pagine) agli indici che elencano distintamente i nomi di persona, i mestieri, le professioni e i tanti nomi di luogo reperibili. E sono questi indici senza dubbio lo strumento indispensabile per ogni ricerca che voglia mettere a frutto il tanto materiale sciorinato nei tre "libri". Si ha modo infatti di trovare notizie di persone che provenivano da altri centri, talora anche lontani da Cividale, o che avevano beni e contatti con luoghi e con figure anche non cividalesi. Viene rilevata infatti «la straordinaria mobilità delle persone che compaiono sulla scena: molti dei protagonisti, che le circostanze della vita hanno condotto a Cividale, provenivano da aree linguistiche e culturali diverse dei territori contigui del patriarcato e delle regioni italiane fino ad arrivare ai confini dell'Europa medievale» (p. 11).

Al già tanto sostanzioso *Necrologium Aquileiense*, che lo stesso Cesare Scalon diede alle stampe nel 1982, si affiancano ora questi due volumi, notevoli nelle dimensioni e certamente non meno nei contenuti, a cui si potrà e dovrà attingere da chiunque voglia condurre ricerche di ogni genere in ambito friulano (e non soltanto) lungo i secoli del basso Medioevo al di qua delle Alpi orientali.

Può essere facile, davanti a questa impresa, richiamare qualche altra operazione simile: anzitutto viene alla mente il poderoso lavoro di FRANC KOS avviato nel 1902 e sviluppatosi in cinque volumi (il quinto uscì postumo nel 1928): pur essendo intitolato *Gradivo za zgodovino Slovencev v srednjem veku*, questa raccolta di «materiale» documentario, di fonti cioè, raccoglie moltissime notizie che riguardano direttamente un po' tutto il Friuli e il Goriziano, con citazioni letterali di passi dei documenti, anche se non sono strettamente attinenti al mondo sloveno; la storiografia friulana si è accorta di questo autore soltanto indirettamente, quando si è tradotto in italiano il saggio *K zgodovini Gorice v srednjem veku* [«Glasnik», I 1919-1920): *Sulla storia di Gorizia nel Medioevo* («Ce fastu?», 71 (1995), 93-144]. Si può fare un piccolo esempio orientativo: un *dominus Wolricus de Ryfinbergo* compare il 16 aprile del libro di San Domenico (587); è lo stesso che il Kos (V, 552) cita come capitano a Lienz al tempo del conte di Gorizia Mainardo III e del patriarca Bertoldo di Andechs.

Sergio Tavano

Storia dell'oreficeria in Friuli, a cura di Giuseppe BERGAMINI, scritti di Giuseppe BERGAMINI, Gabriella BUCCO, Paolo GOI, fotografie di Elio e Stefano CIOL, Milano, Skira, 2008, 285 pagine, con 282 figure nel testo.

Vivo e gradito è il ricordo delle mostre che nel 1992 nella Villa Manin di Passariano hanno esaltato con gli studi relativi e con una esposizione elegante il patrimonio costituito nel Friuli Venezia Giulia dagli oggetti preziosi che compongono tesori e collezioni o che spic-

cano come fenomeni isolati. Oltre al catalogo (*Ori e tesori d'Europa. Mille anni di oreficeria nel Friuli-Venezia Giulia*, a cura di Giuseppe BERGAMINI, Milano, Electa, 1992) e, prima ancora, agli atti del Convegno che con lo stesso titolo precedette molto opportunamente la mostra (a cura dello stesso BERGAMINI e di Paolo GOI, Udine, Arti grafiche friulane, 1992), uscì con la data dello stesso anno e ancora con lo stesso titolo un sostanziosissimo *Dizionrio degli argentieri e degli orafi del Friuli-Venezia Giulia* (curatori di P. GOI - G. BERGAMINI, Udine, Arti grafiche friulane); apparve infine un quarto volume *Aquileia e Gorizia.Un tesoro in comune*, Udine, Arti grafiche friulane, 1993; va però ricordato che prima era uscito un catalogo relativo ai *Longobardi* (a cura di Gian Carlo MENIS, Milano, Electa, 1990). Con quelle mostre e poi con quella dedicata ai *Patriarchi* (Milano, Skira, 2000) si può dire che si chiudesse una stagione ricca di grandi impegni nelle esposizioni e grandemente feconda nei risultati.

Ora lo stesso Giuseppe Bergamini, che fu l'animatore di quelle esposizioni e delle edizioni relative ma anche il coordinatore di tanti contributi di ricerca, ha curato il presente volume, splendido in tutti i sensi, per iniziativa della Fondazione Cassa di risparmio di Udine e Pordenone (che, a proposito di edizioni artistiche, ha edito da poco due volumi sulle opere d'arte in suo possesso: *La collezione d'arte della Fondazione Cassa di Risparmio di Udine e Pordenone*, a cura di Giuseppe BERGAMINI e Giancarlo PAULETTO, Milano, Skira, 2008). Nel volume qui recensito viene esclusa quasi del tutto l'oreficeria della Venezia Giulia, pure compresa nella mostra del 1992 con vantaggio anzitutto per i confronti, ma, quasi in compenso, è allargato il panorama per quanto riguarda tutto il patrimonio dell'oreficeria e dell'argenteria, ma anche di altri oggetti e materiali preziosi (gemme, ambre, pietre lavorate, smalti e così via) che sono distribuiti nelle province di Udine, Pordenone e Gorizia; potrebbe rimanere qualche dubbio sull'opportunità di definire friulana l'isola di Grado, ma nel panorama regionale il suo inserimento torna grandemente utile e anzi è indispensabile, specialmente per la tarda antichità e per l'altomedioevo; e del resto non mancano nel volume nuovo presenze triestine, come il vasetto in stagno per uso liturgico (54, 60) cfr. ora: *Medioevo a Trieste: istituzioni, arte, società nel Trecento*, a cura di P. CAMMAROSANO e M. MESSINA, Cinisello Balsamo, Silvana Editoriale, 2008, pp. 173-186.

Viene delineata qui la storia della produzione e della consistenza di quelle che si sogliono definire «arti minori», essendovi considerate da un lato le testimonianze preziose che risalgono al primo millennio, che soltanto in parte, e cioè per l'arte longobarda, erano state comprese nella mostra del 1990, e dall'altro è inserita la produzione artistica e nobilmente artigianale dei decenni più recenti. Finora le arti minori erano state comprese in una organica storia dell'arte relativa al Friuli Venezia Giulia si può dire soltanto nel volume curato ugualmente dallo stesso Bergamini e da chi scrive: *Storia dell'arte nel Friuli-Venezia Giulia*, Chiandetti, Reana del Roiale (Ud) 1984. Con qualche sorpresa si nota che nell'opera edita a cura di Paolo PASTRES (*Arte in Friuli*, edizioni dalla Società filologica friulana) di cui è uscito finora il secondo volume *Dal Quattrocento al Settecento* (Pordenone 2008), non è dedicata particolare attenzione a questo settore delle arti, benché vi sia compreso un capitolo sulla *Produzione artigiana nel Friuli rinascimentale*, e cioè alla ceramica, al vetro e all'intaglio ligneo.

Con queste prospettive il primo capitolo, come tutti i seguenti, escluso l'ultimo, è redatto da Giuseppe Bergamini e Paolo Goi: riguarda *Romani e Longobardi* (15-40); questo si può dire tematicamente e parzialmente preceduto dall'inquadramento accolto nel volume *Da Aquileia a Venezia*, Milano, Libri Scheiwiller, 1980, 431-849. Nel primo volume sulla *Scultura nel Friuli-Venezia Giulia*, Pordenone, Geap, 1988, era stata inserita, alla pari di altra produzione plastica, qualche opera in argento, tra cui le capselle di Grado (rispettivamente del sesto, quella ellittica, e del settimo secolo, quella cilindrica), o come la «pace» del duca Orso (22, 38), che può essere abbastanza giustamente inserita nella produzione plastica dal momento che non sono i materiali né le dimensioni a determinare i valori formali o strutturali.

Sempre a proposito delle «arti minori», mostrano aperture su orizzonti alquanto lontani gli avori della coperta d'evangeliario del Museo diocesano di Udine (42, 66-67) e soprattutto il cofanetto «a rosette» del Museo archeologico nazionale di Cividale (42-43, 68-69),

ambedue opere indubbie di produzione mediobizantina; cfr. ora G. LUCA, *Il cofanetto eburneo a rosette di Pirano e la rinascenza macedone nell'alto Adriatico*, «Histria Archaeologica», 37(2008), 115-150.

La trattazione e la relativa illustrazione (oltre che ai due Ciol, le fotografie si devono a vari altri autori) è organizzata secondo i periodi e perciò prosegue con *Il periodo romanico e gotico* (41-96), in cui ha rilievo notevole il tesoro della basilica patriarcale di Aquileia, conservato a Gorizia dal 1753 e che senza dubbio è il tesoro più ricco e significativo tra quelli superstiti nella regione soprattutto per l'intrinseco valore storico e artistico complessivo e di ciascun elemento, benché difficilmente si possa parlare di produzione del territorio aquileiese in senso stretto. Tra tutti gli oggetti superstiti interessa osservare che il cosiddetto pastorale di Poppone (47-48, 81) sembra già rappresentato nella valva posteriore della coperta dell'Evangeliario di San Marco, del Tesoro Marciano (51; cfr. *Omaggio a San Marco. Tesori dall'Europa*. Catalogo della mostra, Venezia 1994, Milano, Electa, 95), col riccio crestato e con la voluta composta con un drago.

Al secondo capitolo si può vedere allegato un capitolo tutto riservato a *Nicolò Lionello e il suo tempo* (97-116) ed un altro, similmente per lo più goticizzante, intitolato *Tra Udine e Pordenone* (117-128). Il volume si completa con un sontuoso *Cinquecento* (129-160) e con un *Periodo barocco*, naturalmente agitato e rutilante, (161-192) per apporti anche transalpini (produzioni di Augusta e di Vienna): in questo capitolo hanno grande risalto particolari attentamente ingranditi che sorprendono.

Tutti i capitoli sono corredati da una bibliografia aggiornata, spesso con utili confronti. L'ultimo (*Ottocento e Novecento*, 193-247) è firmato da Gabriella BUCCO, che completa il panorama con una non meno suggestiva visione di ciò che l'oreficeria e le arti prossime hanno prodotto nei decenni più vicini a noi: le molte immagini propongono oggetti di varie collezioni, da quelle di produzione popolare (Collezione Perusini) a quella «devozionale» dei Musei provinciali di Gorizia, fino a ciò che si deve all'arte dei fratelli Basaldella e della loro scuola, in cui il gioiello compone la «magia dei materiali» con una modellazione in cui si riflette «un gioco creativo mai disgiunto dalla ricerca artistica» (213).

Sergio Tavano

DEREK BEALES, *Europäische Klöster im Zeitalter der Revolution (1650-1815)*, Wien – Köln – Weimar, Böhlau, 2008, 426 pagine, con 41 figure in bianco e nero nel testo e 8 a colori f. t.

Gli ordini religiosi sono più spesso oggetto di studio per i relativi inizi e per le caratteristiche con cui si distinguono e si sviluppano; perciò vengono trattati per lo più singolarmente. Questo volume invece li comprende tutti in un panorama unitario e li considera nel secolo e mezzo abbondante in cui, raggiunta una crescita sorprendente nel numero e nella potenza, si avviano ad attraversare tempi con trasformazioni spesso radicali, attraverso l'illuminismo, la rivoluzione francese, la secolarizzazione.

Nei tempi presi in considerazione dall'autore (docente di storia moderna a Cambridge: il titolo originale suona *Prosperity and Plunder. European Catholic Monasteries in the Age of Revolution 1650-1815*, Cambridge University Press, 2003; la traduzione in tedesco è di Barbara Bowlus) e in particolare nei decenni centrali del Settecento si assistette appunto a uno splendore straordinario, mai raggiunto prima: i monasteri e i conventi costituivano in Europa una vera *élite* anzitutto spirituale e culturale. La ricostruzione di quell'ampia storia si fonda su un'attenta lettura di fonti svariate e in parte inedite, che offrono una visione insieme larga e dettagliata sui movimenti e sulla stessa vita quotidiana dei religiosi. La bibliografia occupa le pp. 383-392.

Attorno alla metà del Settecento gli ordini religiosi disponevano di circa venticinquemila edifici e avevano raggiunto il numero di trecentocinquantamila individui, tra religiosi

ambedue opere indubbie di produzione mediobizantina; cfr. ora G. LUCA, *Il cofanetto eburneo a rosette di Pirano e la rinascenza macedone nell'alto Adriatico*, «Histria Archaeologica», 37(2008), 115-150.

La trattazione e la relativa illustrazione (oltre che ai due Ciol, le fotografie si devono a vari altri autori) è organizzata secondo i periodi e perciò prosegue con *Il periodo romanico e gotico* (41-96), in cui ha rilievo notevole il tesoro della basilica patriarcale di Aquileia, conservato a Gorizia dal 1753 e che senza dubbio è il tesoro più ricco e significativo tra quelli superstiti nella regione soprattutto per l'intrinseco valore storico e artistico complessivo e di ciascun elemento, benché difficilmente si possa parlare di produzione del territorio aquileiese in senso stretto. Tra tutti gli oggetti superstiti interessa osservare che il cosiddetto pastorale di Poppone (47-48, 81) sembra già rappresentato nella valva posteriore della coperta dell'Evangeliario di San Marco, del Tesoro Marciano (51; cfr. *Omaggio a San Marco. Tesori dall'Europa*. Catalogo della mostra, Venezia 1994, Milano, Electa, 95), col riccio crestato e con la voluta composta con un drago.

Al secondo capitolo si può vedere allegato un capitolo tutto riservato a *Nicolò Lionello e il suo tempo* (97-116) ed un altro, similmente per lo più goticizzante, intitolato *Tra Udine e Pordenone* (117-128). Il volume si completa con un sontuoso *Cinquecento* (129-160) e con un *Periodo barocco*, naturalmente agitato e rutilante, (161-192) per apporti anche transalpini (produzioni di Augusta e di Vienna): in questo capitolo hanno grande risalto particolari attentamente ingranditi che sorprendono.

Tutti i capitoli sono corredati da una bibliografia aggiornata, spesso con utili confronti. L'ultimo (*Ottocento e Novecento*, 193-247) è firmato da Gabriella BUCCO, che completa il panorama con una non meno suggestiva visione di ciò che l'oreficeria e le arti prossime hanno prodotto nei decenni più vicini a noi: le molte immagini propongono oggetti di varie collezioni, da quelle di produzione popolare (Collezione Perusini) a quella «devozionale» dei Musei provinciali di Gorizia, fino a ciò che si deve all'arte dei fratelli Basaldella e della loro scuola, in cui il gioiello compone la «magia dei materiali» con una modellazione in cui si riflette «un gioco creativo mai disgiunto dalla ricerca artistica» (213).

Sergio Tavano

DEREK BEALES, *Europäische Klöster im Zeitalter der Revolution (1650-1815)*, Wien – Köln – Weimar, Böhlau, 2008, 426 pagine, con 41 figure in bianco e nero nel testo e 8 a colori f. t.

Gli ordini religiosi sono più spesso oggetto di studio per i relativi inizi e per le caratteristiche con cui si distinguono e si sviluppano; perciò vengono trattati per lo più singolarmente. Questo volume invece li comprende tutti in un panorama unitario e li considera nel secolo e mezzo abbondante in cui, raggiunta una crescita sorprendente nel numero e nella potenza, si avviano ad attraversare tempi con trasformazioni spesso radicali, attraverso l'illuminismo, la rivoluzione francese, la secolarizzazione.

Nei tempi presi in considerazione dall'autore (docente di storia moderna a Cambridge: il titolo originale suona *Prosperity and Plunder. European Catholic Monasteries in the Age of Revolution 1650-1815*, Cambridge University Press, 2003; la traduzione in tedesco è di Barbara Bowlus) e in particolare nei decenni centrali del Settecento si assistette appunto a uno splendore straordinario, mai raggiunto prima: i monasteri e i conventi costituivano in Europa una vera *élite* anzitutto spirituale e culturale. La ricostruzione di quell'ampia storia si fonda su un'attenta lettura di fonti svariate e in parte inedite, che offrono una visione insieme larga e dettagliata sui movimenti e sulla stessa vita quotidiana dei religiosi. La bibliografia occupa le pp. 383-392.

Attorno alla metà del Settecento gli ordini religiosi disponevano di circa venticinquemila edifici e avevano raggiunto il numero di trecentocinquantamila individui, tra religiosi

e religiose, sparsi specialmente in Germania, in Austria, in Francia, in Spagna, in Portogallo ma anche in Italia: erano insegnanti, studiosi e ricercatori, scienziati, filosofi e teologi, missionari, proprietari terrieri, consiglieri di corte, committenti di opere d'arte e, con non minore impegno, si dedicavano alla cura d'anime. Compaiono così agostiniani, benedettini, cappuccini, carmelitani, certosini, cistercensi, cluniacensi, domenicani, francescani, gesuiti (ha grande risalto la loro soppressione del 1773), lazzaristi, maurini, oratoriani, piaristi/scolopi, premostratensi, redentoristi, trappisti; alcuni avevano a disposizione non poche ricchezze, mentre altri persistevano quali mendicanti.

Oltre che proprietari terrieri, per cui si calcola che avessero alle loro dipendenze un assieme di un milione di contadini, svolgevano la loro attività in vari settori dell'economia, dalla produzione della birra e del vino alle operazioni bancarie. Certamente però la loro azione fu determinante nelle controversie, non soltanto in quelle religiose, e nel dibattito filosofico, scientifico e politico e contribuirono, magari talora indirettamente, alle stesse affermazioni illuministiche a quindi anche alla dissoluzione degli ordini, specialmente dall'età giuseppina in poi, passando quindi per la rivoluzione francese e attraverso l'età napoleonica.

Non si può dire che l'autore abbia un'attenzione particolare per le condizioni degli ordini religiosi nell'Italia di allora (cfr. p. 116, 161, 403-404), ma per l'Italia settentrionale sono offerti utili squarci dallo studio delle città di Venezia e di Milano (si ricorda, tra l'altro, «Il caffé», p. 151, 204), come della Lombardia. In queste regioni e dovunque in Europa vengono messi in risalto i meriti dell'azione o soltanto della presenza degli ordini religiosi, per cui trassero grandi vantaggi le arti, specialmente nell'orientamento barocco (ad esempio, p. 41-76, 100-101, 132-133, 146-150, 320-321), nonché la musica (ad esempio, in Italia, p. 145-146).

Occupano un posto di rilievo, sullo sfondo della storia d'Europa, alcuni fenomeni in cui gli ordini erano impegnati (come le scuole e i seminari) e momenti e movimenti particolarmente critici (assolutismo, illuminismo, rivoluzione francese, restaurazione), ma soprattutto talune figure essenziali, come Maria Teresa, Wenzel Kaunitz, Sebastião Pombal, Giuseppe II, Napoleone e taluni papi, tra cui Benedetto XIV, Clemente XIV, Pio VI e Pio VII.

Tutta l'ampia narrazione, che si muove attorno alla ricostruzione delle vicende, più spesso finali, degli ordini religiosi, concorre a delineare in tanti chiaroscuri e in bella evidenza la stessa storia dell'Europa intera, comprese alcune colonie tra cui specialmente il Brasile, verso l'età contemporanea.

Sergio Tavano

WERNER TELESKO, *Kulturraum Österreich. Die Identität der Regionen in der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts*, Wien – Köln – Weimar, Böhlau, 2008, 632 pagine illustrate.

È senza dubbio attraente il tema affrontato e ben documentato in questo grosso volume, dal momento che l'autore si propone di individuare attraverso le arti l'ampiezza e i valori dello spazio culturale fondamentalmente austriaco e insieme l'identità di ogni *Land* o regione.

L'opera è molto consistente perché rivolge l'attenzione ai miti e agli ideali di vario genere che furono costruiti e vissuti per secoli dai vari *Länder*, i quali (si dice a p. 15) corrispondono in parte con l'Austria odierna e concorrono a definire il concetto stesso di Mitteleuropa (E. BRIX, *Mitteleuropa als Kulturraum und politische Landschaft*, in *Die Donau. Facetten eines europäischen Stromeslag*. Catalogo della mostra dell'Oberösterreich, Linz, Landesverlag, 1994, 148-153). Più che ad analizzare quei miti e quelle identità Werner Telesko (che ha già edito dal 2002 in poi più studi sull'identità austriaca riflessa nelle arti figurative: i titoli compaiono, nell'amplissima bibliografia, alle p. 609-610), si impegna di far vedere come in tutti «quegli spazi storici e culturali», ampi e articolati, si scegliessero e si producessero immagini che dovevano riflettere ed esaltare le varie identità non disgiunte

e religiose, sparsi specialmente in Germania, in Austria, in Francia, in Spagna, in Portogallo ma anche in Italia: erano insegnanti, studiosi e ricercatori, scienziati, filosofi e teologi, missionari, proprietari terrieri, consiglieri di corte, committenti di opere d'arte e, con non minore impegno, si dedicavano alla cura d'anime. Compaiono così agostiniani, benedettini, cappuccini, carmelitani, certosini, cistercensi, cluniacensi, domenicani, francescani, gesuiti (ha grande risalto la loro soppressione del 1773), lazzaristi, maurini, oratoriani, piaristi/scolopi, premostratensi, redentoristi, trappisti; alcuni avevano a disposizione non poche ricchezze, mentre altri persistevano quali mendicanti.

Oltre che proprietari terrieri, per cui si calcola che avessero alle loro dipendenze un assieme di un milione di contadini, svolgevano la loro attività in vari settori dell'economia, dalla produzione della birra e del vino alle operazioni bancarie. Certamente però la loro azione fu determinante nelle controversie, non soltanto in quelle religiose, e nel dibattito filosofico, scientifico e politico e contribuirono, magari talora indirettamente, alle stesse affermazioni illuministiche a quindi anche alla dissoluzione degli ordini, specialmente dall'età giuseppina in poi, passando quindi per la rivoluzione francese e attraverso l'età napoleonica.

Non si può dire che l'autore abbia un'attenzione particolare per le condizioni degli ordini religiosi nell'Italia di allora (cfr. p. 116, 161, 403-404), ma per l'Italia settentrionale sono offerti utili squarci dallo studio delle città di Venezia e di Milano (si ricorda, tra l'altro, «Il caffè», p. 151, 204), come della Lombardia. In queste regioni e dovunque in Europa vengono messi in risalto i meriti dell'azione o soltanto della presenza degli ordini religiosi, per cui trassero grandi vantaggi le arti, specialmente nell'orientamento barocco (ad esempio, p. 41-76, 100-101, 132-133, 146-150, 320-321), nonché la musica (ad esempio, in Italia, p. 145-146).

Occupano un posto di rilievo, sullo sfondo della storia d'Europa, alcuni fenomeni in cui gli ordini erano impegnati (come le scuole e i seminari) e momenti e movimenti particolarmente critici (assolutismo, illuminismo, rivoluzione francese, restaurazione), ma soprattutto talune figure essenziali, come Maria Teresa, Wenzel Kaunitz, Sebastião Pombal, Giuseppe II, Napoleone e taluni papi, tra cui Benedetto XIV, Clemente XIV, Pio VI e Pio VII.

Tutta l'ampia narrazione, che si muove attorno alla ricostruzione delle vicende, più spesso finali, degli ordini religiosi, concorre a delineare in tanti chiaroscuri e in bella evidenza la stessa storia dell'Europa intera, comprese alcune colonie tra cui specialmente il Brasile, verso l'età contemporanea.

Sergio Tavano

WERNER TELESKO, *Kulturraum Österreich. Die Identität der Regionen in der bildenden Kunst des 19. Jahrhunderts*, Wien – Köln – Weimar, Böhlau, 2008, 632 pagine illustrate.

È senza dubbio attraente il tema affrontato e ben documentato in questo grosso volume, dal momento che l'autore si propone di individuare attraverso le arti l'ampiezza e i valori dello spazio culturale fondamentalmente austriaco e insieme l'identità di ogni *Land* o regione.

L'opera è molto consistente perché rivolge l'attenzione ai miti e agli ideali di vario genere che furono costruiti e vissuti per secoli dai vari *Länder*, i quali (si dice a p. 15) corrispondono in parte con l'Austria odierna e concorrono a definire il concetto stesso di Mitteleuropa (E. BRIX, *Mitteleuropa als Kulturraum und politische Landschaft*, in *Die Donau. Facetten eines europäischen Stromeslag*. Catalogo della mostra dell'Oberösterreich, Linz, Landesverlag, 1994, 148-153). Più che ad analizzare quei miti e quelle identità Werner Telesko (che ha già edito dal 2002 in poi più studi sull'identità austriaca riflessa nelle arti figurative: i titoli compaiono, nell'amplissima bibliografia, alle p. 609-610), si impegna di far vedere come in tutti «quegli spazi storici e culturali», ampi e articolati, si scegliessero e si producessero immagini che dovevano riflettere ed esaltare le varie identità non disgiunte

però dai comuni fondamenti unitari che si propagavano anche attraverso i modelli viennesi. Per la partecipazione attiva degli intellettuali giuliani al mondo culturale austriaco, si veda ora R. LUNZER, *Triest. Eine italienisch-österreichische Dialektik*, Klagenfurt, Wieser, 2002 (è imminente l'edizione in italiano, aggiornata: *Irredenti redenti. Intellettuali giuliani del '900*, con una presentazione di Mario Isnenghi, Trieste, Lint, 2009).

Ed è per questo che, dei sedici capitoli di cui si compone il volume, il più consistente (174 pagine) è quello che raccoglie dati e illustrazioni che riguardano i monumenti con cui sono stati ricordati e celebrati i principali momenti della storia dell'Austria (ma anche dei decenni che nel Settecento precedettero l'istituzione di quell'impero) e i personaggi che intervennero e si distinsero sia come sovrani, da Francesco II (e poi I) a Francesco Giuseppe (su di lui, ma per gli aspetti politici, si veda ora: LOTHAR HÖBELT, *Franz Hoseph I. Der Kaiser und sein Reich. Eine politische Geschichte*, Böhlau, 2009), sia come condottieri, da Eugenio di Savoia a Wilhelm von Tegetthoff; ma emergono bene tante figure attive in vari campi della vita culturale, tra cui Friedrich Schiller, Franz Schubert, Ludwig van Beethoven, Franz Grillparzer, Wolfgang A. Mozart, Adalbert Stifter.

Partendo dalla persistenza, dal 1683 in poi, del ricordo del pericolo turco e della relativa 'liberazione', Telesko rileva il perdurare dell'attualizzazione della storia, che divenne spunto per molte invenzioni artistiche; quindi l'autore si sofferma sull'«anno del destino», il 1848, ma anche sulla presenza della Chiesa quale «garante»: e qui acquista significati rilevanti la costruzione della *Votivkirche* (1853). Ed è facile ricordare che nell'iconografia esibita negli affreschi e nelle vetrate di questa chiesa compaiono stemmi e santi che rappresentanto tutti i diversi *Länder*, e vi sono compresi dunque anche il Litorale, con Trieste, la Carniola o la Dalmazia (corrispondendo le immagini ad anni che precedettero l'istituzione della Cisleithania).

Un capitolo centrale, il sesto, è dedicato ai rapporti tra centro e periferie e quindi alla capitale, intesa come perno e irradiazione del fascino e del potere della dinastia degli Absburgo.

Gli otto capitoli seguenti si soffermano sui sette *Länder* dell'Austria odierna, definiti uno per uno con formule eleganti e simpatiche. Ciò che qui sorprende assai è che nel dodicesimo capitolo compare ugualmente il *Südtirol* (che, si sa, non è in Austria), con un capitolo a sé, sia pure molto ridotto (p. 341-348): si dice che viene trattato dopo la sua divisione, ma il capitolo relativo segue il capitolo dedicato appunto al Tirolo vero e proprio (*Die «heilige Land» im Kampf um Unabhängigkeit*).

A proposito di questa parte del Tirolo, o Alto Adige, i monumenti che sono illustrati visivamente riguardano Peter Mayr (il cippo è a Bressanone) e Walther von der Vogelweide (un monumento è a Bolzano, opera di Heinrich Natter, 1889, e un altro a Innsbruck, opera di N. Niggl, 1876; seguono un disegno a china e una xilografia), mentre di Andreas Hofer si parla abbondantemente, ma in altre sezioni del volume.

Ora, senza richiamare altri monumenti non citati né descritti o fotografati, tra cui, ad esempio, quello per Katharina Lanz, eretto a San Vigilio di Marebbe, oltre a quello innalzato a Fodom/Livinallongo (ricordato a p. 306), non si può tacere che il Tirolo meridionale non è più un *Land* né la parte di un *Land* propriamente austriaco in senso politico attuale. L'osservazione riguarda l'atteggiamento di un po' tutta la storiografia austriaca successiva al 1918, che per lo più esclude sistematicamente dal proprio orizzonte il Trentino, che pure faceva parte del Tirolo, come anche la Carniola o il Litorale, che pure erano stati organicamente integrati nel panorama austriaco per molti secoli. Il Telesko però riproduce, tra l'altro, il monumento a Massimiliano innalzato a Pola nel 1876 da Heinrich von Ferstel (p. 64-65): si aggiunge che ora è a Venezia. Oggi poi sarebbero da inserire nel novero molti altri monumenti innalzati nel Litorale, come quelli ricomposti e riproposti di recente a Trieste in onore dello stesso Massimiliano e dell'imperatrice Elisabetta. Se si vuole, ci sarebbe da ricordare tutto un fiorire di monumenti innalzati in particolare nel Goriziano tra il 1898 e il 1900 per ricordare la scomparsa violenta di Elisabetta e poi i quattro secoli dal passaggio della contea tra i possessi degli Absburgo: ad Aquileia, a Cervignano (Ferdinando Busetti), a Turriaco, a Ruda

(Augusto Portelli), a Farra (Giovanni Blason), a Cormons (Massimiliano I, opera di Edmund Hofmann), a Gorizia (*Il patriottico Friuli. Relazioni delle solennità patriottiche celebrate in vari luoghi del Friuli austriaco,* Trieste Tipografia del Lloyd, 1899; S. TAVANO, *Linz – Lubiana – Gorizia. Il cardinale Missia e l'arte,* Udine, ISSR, 1989, 15, 27, 28, 36, 38).

Tra gli artisti che nel passaggio dall'Ottocento al Novecento furono attivi in monumenti celebrativi o commemorativi il Telesko ricorda, ad esempio, Victor Tilgner e Joseph Trenkwald, che, va ricordato, progettarono monumenti anche a Gorizia e nel Litorale, senza però che siano ricordati a questo proposito. Un monumento, questa volta al capitano Andrej Zhehovin/Čehovin, fu progettato nel 1898 da Max Fabiani perché fosse innalzato sul Carso, presso San Daniele (fu eseguito da Anton Bitesnech/Biteznik): ma di Fabiani, eccellente architetto della Secessione viennese e autore di monumenti anche a Vienna, non si fa cenno alcuno nel volume qui recensito

Lo stesso accade per il carniolino Jože Plečnik, attivo in molti luoghi. Ma un contemporaneo o concorrente, più che maestro, Otto Wagner compare più volte. Anche il pittore Franz Attorner è ricordato qui (238) ma non per i suoi lavori a Lubiana e a Gorizia oltre che a Linz (*Linz – Lubiana – Gorizia,* cit.; cfr G. WACHA, in *Allgemeines Künstlerlexikon,* 5, SAUR, München – Leipzig 1992, p. 558). Simili omissioni riguardano lo scultore friulano Alfonso Canciani, attivo nella Secessione viennese, o Pietro Nobile, ricordato per Vienna (p. 116) ma non per Trieste, nonostante che gli siano stati dedicati negli ultimi anni molti studi, principalmente da Gino Pavan.

Già quando nel 1996 furono aperte le grandiose mostre per il millennio dell'Austria (*Ostarrîchi – Österreich 996-1996. Menschen, Mythen, Meilensteine,* Österreichische Ländernausstellung, hrsg. E. von BRUCKMÜLLER – P. URBANITSCH, Horn 1996) si dovette constatare con serio e fondato disappunto un simile comportamento, essendo esclusi dal panorama appunto i Länder non più austriaci soltanto da una novantina d'anni. Non soltanto dunque la Lombardia e poi il Veneto ma quelli che erano stati pressoché da sempre nell'orbita austriaca e imperiale, come appunto il Litorale/Küstenland, la Carniola e il Trentino, che era parte integrante del Tirolo. Nel catalogo delle mostre del 1996 era compreso però bellamente il Tirolo meridionale. Si deve pensare che queste esclusioni (che hanno un po' il sapore della punizione) si fondino sulla presenza di una popolazione che parla tuttora il tedesco [cfr. «Kadmos», II, 1996, p. 3-5; «Quaderni Giuliani di Storia», 17 (1996/II), 198]. Può essere che il ricordo dei monumenti di Malborghetto e del Predil (p. 401-402, figg. 5-6) fosse inserito perché nella Val Canale persiste una parlata carinziana? Eppure l'autore parla addirittura di «Termopili delle Alpi Carniche» (p. 543, n. 35), di miti locali e di storia carinziana in senso imperiale (400-402).

Non è ottocentesca e non è ricordata la chiesa innalzata a Javorica, a settentrione di Tolmino, tra il 1916 e il 1917 per ricordare i tanti caduti in quella valle, dove gli artisti che vi lavorarono, Rudolf Geyling (diverso da Carl) e Géza Jablonsky, si inserirono e continuarono lo spirito con cui era stata innalzata la Votivkirche, non foss'altro per il risalto con cui sono riprodotti gli stemmi di tutti i Länder: questi sono accompagnati dal motto «*Indivisibiliter ac inseparabiliter*» (S. TAVANO, *Gorizia e il mondo di ieri,* Udine, Arti grafiche friulane, 1991, p. 143-147).

Trattandosi qui di «spazio culturale» testimoniato e documentato attraverso le arti figurative, non è accettabile che sia esclusa l'incidenza, pur tanto suggestiva ed efficace, di una cultura e di una mentalità organicamente austriache da cui furono impresse, come le altre, le regioni ricordate, quantunque oggi non facciano parte dell'Austria. Di questo atteggiamento degli storiografi austriaci, probabilmente dettato dalla convinzione che gli italiani di queste regioni non volessero e non vogliano avere più a che fare col mondo austriaco, sono derivati tanti silenzi e tante omissioni, ad esempio negli stessi dizionari biografici: si veda, ad esempio, FRITZ FELLNER – DORIS A. CORRADINI, *Österreichische Geschichtswissenschaft im 20. Jahrhundert. Ein biographisch-bibliographisches Lexikon,* Böhlau, 2006, dove sono assenti anche gli intellettuali e gli storiografi di lingua italiana che si formarono a Vienna e che diedero contributi fondamentali alla stessa storiografia e alla letteratura austriaca (viene cita-

ta, ma soltanto nella bibliografia, la traduzione tedesca del *Mito absburgico nella letteratura austiaca contemporanea*, di CLAUDIO MAGRIS, Torino 1963), come i seguaci della Scuola viennese di storia dell'arte o Ervino Pocar ed Enrico Rocca: si veda *La cura dei monumenti nelle terre meridionali dell'Impero*, in *Conservazione e tutela dei beni culturali in una terra di frontiera. Il Friuli Venezia Giulia fra Regno d'Italia e Impero asburgico (1850-1918)*, a cura di G. PERUSINI – R. FABIANI, Terra Ferma, Vicenza 2008, 151-161.

Si è normalmente pensato e si vuole continuare a pensare all'impero d'Austria come a un insieme pluriculturale e plurilinguistico che i nazionalismi hanno concorso a combattere e a demolire: ora si giunge a constatare che l'Austria, privandosi di quei respiri così acuti e inquieti (Stefan Zweig poté ancora affermare negli anni '30: «Noi eravamo l'Europa»), finisce per rifugiarsi in chiusure anguste di tipo nazionale, se non anche purtroppo nazionalistico.

Sergio Tavano

FRANZ XAVER ZIMMERMANN, *Gorizia di ieri*, a cura e con prefazione di Hans KITZMÜLLER; commento alle immagini di Lucia PILLON, La Clessidra di Clio, Collana di testi e Studi storici, 24, Pordenone, Libreria Editrice Goriziana, 2008, 240 pagine con 78 figure.

Nel 1974 si sono volute includere alcune pagine di Franz Xaver Zimmermann nel volume antologico *L'immagine di Gorizia* (a cura di S. TAVANO, Gorizia, Comune di Gorizia, 1974, 15, 17, 67), traendole dai suoi *Gäörzer Studien* (Klagenfurt 1918), per corrispondere e anzi incoraggiare un clima che allora sembrava ardito, se non anche impregnato di nostalgia, ma che voleva ridiscutere e ricuperare la storia goriziana dei molti secoli che aveva preceduto la guerra detta di redenzione e difatti contro quel tentativo ci furono reazioni anche scomposte. Non si voleva allora che l'identità civile e culturale della vera Gorizia e del Goriziano fosse respinta e schiacciata perché non coerente con modelli «italianissimi», che appunto aveva finito per comportare l'applicazione di criteri coerenti con una «redenzione», quasi che i Goriziani fossero stati complici di una colpa e di un tradimento verso l'idea nazionale italiana.

Occorrerebbe ritornare alla seconda metà dell'Ottocento quando a Gorizia fervettero ben quattro (o anche cinque) movimenti irredentistici: uno apertamente italiano, un secondo friulano (ma con il ricorso all'aggettivo in due significati antitetici: per non essere allineati su posizioni filo-italiane o per rivendicare l'identità neolatina, ma all'interno dell'orizzonte imperiale), un terzo sloveno e un quarto sostanzialmente austriaco. Di quest'ultimo l'animatore principale fu Carl von Czoernig, storiografo e organzzatore di varie istituzioni governative di carattere culturale (statistica, cura dei monumenti ecc.). I suoi scritti, specialmente una serie di articoli apparsi nel 1872 sulla «Görzer Zeitung», rivendicano l'appartenenza della contea di Gorizia alla sfera austriaca fin dall'età medievale (*Karl von Czoernig da Vienna a Gorizia: 1850-1889*, in *Karl Czoernig fra Italia e Austria*, Gorizia, ISSR, 1992, 105-140).

Alla lontana, ma non di molto, si può dire che l'orientamento di Czoernig fu adottato quasi mezzo secolo dopo da Franz Xaver Zimmermann, tirolese (era nato il 4 giugno 1876 a Hopfgarten), che fu attivo a Gorizia dal 1908 allo scoppio della guerra quale insegnante nello Staatsgymnasium, dove contribuì a rendere prezioso e sostanzioso l'Annuario («Jahresbericht») di quella scuola tanto prestigiosa e severa, da cui uscì la migliore generazione di intellettuali goriziani. Gli stessi allievi che sostenevano la causa dell'irredentismo italiano furono non indirettamente aiutati proprio da quella scuola e dai suoi insegnanti, formatisi nelle università transalpine, a dare fondamenti e giustificazioni storiche, filosofiche e razionali alle stesse loro velleità antiaustriache.

Lo Zimmermann però riprese a interessarsi quasi accoratamente di Gorizia dopo la ritirata di Caporetto (o la riconquista di Gorizia) e cioè alla fine del 1917. I due anni e mezzo di guerra attorno e dentro alla città volevano essere visti da lui come una parentesi tragica e

ta, ma soltanto nella bibliografia, la traduzione tedesca del *Mito absburgico nella letteratura austiaca contemporanea*, di CLAUDIO MAGRIS, Torino 1963), come i seguaci della Scuola viennese di storia dell'arte o Ervino Pocar ed Enrico Rocca: si veda *La cura dei monumenti nelle terre meridionali dell'Impero*, in *Conservazione e tutela dei beni culturali in una terra di frontiera. Il Friuli Venezia Giulia fra Regno d'Italia e Impero asburgico (1850-1918)*, a cura di G. PERUSINI – R. FABIANI, Terra Ferma, Vicenza 2008, 151-161.

Si è normalmente pensato e si vuole continuare a pensare all'impero d'Austria come a un insieme pluriculturale e plurilinguistico che i nazionalismi hanno concorso a combattere e a demolire: ora si giunge a constatare che l'Austria, privandosi di quei respiri così acuti e inquieti (Stefan Zweig poté ancora affermare negli anni '30: «Noi eravamo l'Europa»), finisce per rifugiarsi in chiusure anguste di tipo nazionale, se non anche purtroppo nazionalistico.

Sergio Tavano

FRANZ XAVER ZIMMERMANN, *Gorizia di ieri*, a cura e con prefazione di Hans KITZMÜLLER; commento alle immagini di Lucia PILLON, La Clessidra di Clio, Collana di testi e Studi storici, 24, Pordenone, Libreria Editrice Goriziana, 2008, 240 pagine con 78 figure.

Nel 1974 si sono volute includere alcune pagine di Franz Xaver Zimmermann nel volume antologico *L'immagine di Gorizia* (a cura di S. TAVANO, Gorizia, Comune di Gorizia, 1974, 15, 17, 67), traendole dai suoi *Göörzer Studien* (Klagenfurt 1918), per corrispondere e anzi incoraggiare un clima che allora sembrava ardito, se non anche impregnato di nostalgia, ma che voleva ridiscutere e ricuperare la storia goriziana dei molti secoli che aveva preceduto la guerra detta di redenzione e difatti contro quel tentativo ci furono reazioni anche scomposte. Non si voleva allora che l'identità civile e culturale della vera Gorizia e del Goriziano fosse respinta e schiacciata perché non coerente con modelli «italianissimi», che appunto aveva finito per comportare l'applicazione di criteri coerenti con una «redenzione», quasi che i Goriziani fossero stati complici di una colpa e di un tradimento verso l'idea nazionale italiana.

Occorrerebbe ritornare alla seconda metà dell'Ottocento quando a Gorizia fervettero ben quattro (o anche cinque) movimenti irredentistici: uno apertamente italiano, un secondo friulano (ma con il ricorso all'aggettivo in due significati antitetici: per non essere allineati su posizioni filo-italiane o per rivendicare l'identità neolatina, ma all'interno dell'orizzonte imperiale), un terzo sloveno e un quarto sostanzialmente austriaco. Di quest'ultimo l'animatore principale fu Carl von Czoernig, storiografo e organzzatore di varie istituzioni governative di carattere culturale (statistica, cura dei monumenti ecc.). I suoi scritti, specialmente una serie di articoli apparsi nel 1872 sulla «Görzer Zeitung», rivendicano l'appartenenza della contea di Gorizia alla sfera austriaca fin dall'età medievale (*Karl von Czoernig da Vienna a Gorizia: 1850-1889*, in *Karl Czoernig fra Italia e Austria*, Gorizia, ISSR, 1992, 105-140).

Alla lontana, ma non di molto, si può dire che l'orientamento di Czoernig fu adottato quasi mezzo secolo dopo da Franz Xaver Zimmermann, tirolese (era nato il 4 giugno 1876 a Hopfgarten), che fu attivo a Gorizia dal 1908 allo scoppio della guerra quale insegnante nello Staatsgymnasium, dove contribuì a rendere prezioso e sostanzioso l'Annuario («Jahresbericht») di quella scuola tanto prestigiosa e severa, da cui uscì la migliore generazione di intellettuali goriziani. Gli stessi allievi che sostenevano la causa dell'irredentismo italiano furono non indirettamente aiutati proprio da quella scuola e dai suoi insegnanti, formatisi nelle università transalpine, a dare fondamenti e giustificazioni storiche, filosofiche e razionali alle stesse loro velleità antiaustriache.

Lo Zimmermann però riprese a interessarsi quasi accoratamente di Gorizia dopo la ritirata di Caporetto (o la riconquista di Gorizia) e cioè alla fine del 1917. I due anni e mezzo di guerra attorno e dentro alla città volevano essere visti da lui come una parentesi tragica e

devastante, dalla quale però era necessario uscire per riprendere il respiro vivace della vita culturale, già tanto feconda nei decenni che avevano preceduto la guerra [cfr. *Gorizia nel 1919 e oltre. Dall'abbraccio friulano alla soppressione della provincia*, «Ce fastu?», 75/II (1999), 177-203; ora in *Da Aquileia a Gorizia. Scritti scelti*, Trieste, Deputazione di storia patria per la Venezia Giulia, 2008, 427-458].

Lo Zimmermann, pur risiedendo in Carinzia, dove aveva ripreso l'insegnamento, si propose nel 1917 di dare vita a un periodico che avesse carattere scientifico ma anche intenti divulgativi e volle intitolarlo «Görzer Studien»: doveva essere «una rivista che, come recitava il sottotitolo, si prefiggeva di indagare sull'"österreichischs Geistleben an der Adria" ovvero di diffondere la conoscenza degli aspetti legati alla storia ed alla cultura austriaca nel Litorale» (15-16).

Era già uscito a Gorizia prima della guerra, tra il 1910 e il 1914, un eccellente periodico, «Forum Iulii», che offrì spazi e occasioni alla gioventù studiosa, specialmente ai neolaureati accanto ai loro insegnanti, e che rappresenta un eccellente esempio di raccolta per studi monografici e per rassegne di eventi culturali e di edizioni; e, non lontano, un altro periodico «Adria» (1908-1914) accolse saggi di non pochi goriziani. Dopo la guerra Ugo Pellis avrebbe sperato invano che «Forum Iulii» risorgesse per riprendere la sua funzione benefica («La Voce dell'Isonzo», 16 aprile 1919).

Nel 1923 Carlo Battisti avrebbe dato vita a un nuovo periodico scientifico goriziano, «Studi Goriziani», che ebbe ed ha un parallelo negli «Studi Trentini di scienze storiche», fondati dallo stesso Battisti. È pur utile ricordare che quel titolo aveva avuto un precedente tra gli scritti di Karl CZOERNIG: *Görzer Studien. Die deutsche Warte an der Adria* («Österreichische Wochenschrift für Wissenschaft und Kunst und öffentliches Leben», 1876). Quel titolo «Studi Goriziani» ricorre dunque tre volte in mezzo secolo, senza essere un'esaltazione acritica di Gorizia e della sua cultura ma sollecitando a un'attenzione sempre più viva, anche se in varie direzioni.

Ora nel volume che qui si segnala Hans Kitzmüller traccia il profilo dello Zimmerman e dei suoi scritti e concorre a far capire gli intenti culturali, più che nazionali (anzi sovrannazionali), dell'attività dello stesso studioso. E di lui traduce (una parte era già stata tradotta da Renato Ferrari per le edizioni Adamo di Gorizia, nel 1976) e pubblica venti saggi, in buona parte usciti prima della guerra, ma anche alcuni apparsi tra il 1944 e il 1945 a Trieste («Drehscheibe Triest», «Deutsche Adria-Zeitung»; nel Litorale lo Zimmermnn era ritornato negli anni finali della guerra). Sono trattati svariati temi storici (che interessano Gorizia: ad esempio, *Il nome di Gorizia*, ma anche altri centri come *Cividale – Sibidât*, o *Erich, duca del Friuli*), argomenti letterari (*Lingua e letteratura tedesca sulle rive dell'Isonzo e dell'Adriatico*; ed emergono le belle figure, grandemenete significative, dei due Savio e di *Otto von Leitgeb*), culturali (*La prima rappresentazione teatrale dei Gesuiti a Gorizia, 1622*) e di ambiente, come *L'inverno a Gorizia, La messa di Natale a Gorizia, Vecchie osterie goriziane.*

Hans Kitzmüller riassume bene, con la sua parola lucida ed elegante, il senso e il fine di «questa edizione italiana di *Görz* di F. X. Zimmermann (*che*) permette in ogni caso e finalmente in maniera completa, al lettore goriziano, di rivisitare certi particolari momenti storici e culturali della sua città osservati con lo sguardo di un letterato e studioso austriaco che riconquistava una posizione fra le macerie del mondo di ieri con l'illusione di tornare nella sua patria d'elezione senza immaginare che da lì a poco l'avrebbe di nuovo peduta e per sempre» (p. 18).

Il volume si completa con una seconda parte costituita da ben 78 fotografie (talune sono cartoline già scritte e spedite con tanto di data) che, come è nell'abitudine elegante delle edizioni della LEG, hanno in maggioranza il carattere della rarità. Lucia Pillon ha dettato per ciascuna figura didascalie che individuano i soggetti e che offrono una spiegazione storica e documentaria delle immagini.

Sergio Tavano

Il canto popolare ladino nell'inchiesta "Das Volkslied in Österreich" (1904-1915. III, *Friuli orientale,* a cura di Roberto STAREC, con la collborazione di Chiara GRILLO, Istitut Cultural Ladin "Majon di Fascegn", Società filologica friulana, Brescia, Grafo, 2007, 776 pagine con CD-ROM allegato.

Si ricorda bene che almeno due crucci, per lui inspiegabili, angustiarono gli ultimi anni della vita di Francesco Spessot: il primo derivò dal suo internamento da Aquileia in Sardegna e poi nel Salernitano, quasi quattro mesi dopo l'internamento dell'arciprete di Aquileia, mons. Giovanni Meizlich (sorte che toccò a quasi tutto il clero goriziano), mentre il secondo cruccio era nato dalla certezza che fossero perduti definitivamente i tantissimi (addirittura duemila) canti popolari che lui stesso aveva raccolto nel Goriziano. Del primo fatto venne a conoscere i precedenti quando uscì il volume di Ugo Ojetti (*Lettere alla moglie,* 1964), in cui risulta che il giornalista romano riferì, il 14 ottobre 1915, con tono derisorio, di aver fatto internare, d'accordo con don Celso Costantini, don Spessot, dopo che costui aveva servito generosamente lui e don Celso nella traduzione di opere in tedesco, che servirono al sacerdote concordiese nella preparazione della sua guida di *Aquileia e Grado*; l'Ojetti aggiunse che si sarebbe divertito a fare il Costantini vescovo di Aquileia o che avrebbe potuto fare in modo che diventasse parroco di Aquileia per «nomina» sua.

Il secondo cruccio lo Spessot non poté scioglierlo, essendo scomparso il 14 luglio 1978. Anche a questo proposito ritorna facile il richiamo al luogo comune di un'Austria, «paese ordinato», perché l'enorme raccolta di canti popolari finanziata da Vienna e diretta dal Gartner tra il 1905 e il 1914, è stata scoperta nel 1995 da Gerlinde Haid, integralmente conservata nel Landesarchiv di Innsbruck. Lo Spessot nel suo *curriculum vitae* inserì queste righe: «1907-1910: Per conto ed a spese del Ministero della Pubblica Istruzione di Vienna raccolse oltre duemila canti popolari friulani, che, a causa della guerra, solo parzialmente furono pubblicati nel 1926» («Studi Goriziani», 48 (1978/II), 10). Egli inoltre precisò: «Frequentavo la quinta classe del ginnasio di stato di Gorizia. Studiavo con giovanile ardore la mirabile epopea omerica. Studiavo, fra l'altro, le epopee nazionali di altri popoli [...]. Nel mio animo però fervevano sentimenti patriottici, regionali, campanilistici. E mi domandavo: Noi, friulani, non abbiamo nulla, proprio nulla di notevole in mezzo al popolo che sia degno di rilievo da parte degli scienziati e dei letterati? Sì, ci sono le canzoni popolari, dicevo fra me, ci sono le patetiche e sentimentali villotte friulane! [...] Durante le vacanze estive del 1906 io raccolsi nel mio paese di Farra d'Isonzo il primo nucleo di villotte friulane; nel 1907 ne raccolti altre a Farra e nei paesi limitrofi e così continuai a raccogliere or più or meno, come mi fu possibile, fino alla fine dello scorso anno 1925. In questo periodo di vent'anni furono da me raccolte complessivamente oltre duemila villotte» [«Studi Goriziani», 4 (1926), 5; 48 (1978/II), 7-8].

Questo atteggiamento mentale e culturale, di derivazione indubbiamente herderiana, era largamente diffuso nelle scuole dell'impero e in genere nel mondo transalpino nei riguardi della letteratura popolare. In base a questi stessi principi e criteri, infatti, furono allora promosse anche campagne fotografiche e ricognizioni che facessero emergere con chiarezza le caratteristiche dell'arte e soprattutto delle architetture popolari nella contea di Gorizia: sotto la guida di Karl Drexler si mossero allora altri giovani studiosi, discepoli della Scuola viennese di Storia dell'arte, tra cui Leo Planiscig e Antonio Morassi (*Aquileia e Gorizia. Scoperte, discussioni, personaggi: 1870-1918,* Pordenone, LEG., 1997, 60-120).

Non erano dunque idee del solo Spessot quelle che sono riferite nelle frasi qui riportate: fu lui però a collaborare più degli altri nella raccolta di quei canti popolari. La grandiosa impresa fu guidata dal glottologo Theodor Gartner dell'Università di Innsbruck, col quale si era laureato quell'Ugo Pellis che dal suo maestro fu seguito con grande prontezza e stima. Fu il Gartner infatti a dettare la prefazione allo studio fondamentale del Pellis sul *Sonziaco* («Annuario dell'I. R. Ginnasio Superiore di Capodistria», 1910-1911); il Pellis dunque fu dal Gartner incaricato di coordinare i raccoglitori attivi nel Friuli orientale od austriaco. Sulla figura del Pellis sono intervenuti da poco sei studiosi per ricordarlo a sessantacinque

anni dalla sua scomparsa e per riconoscergli il merito di questa raccolta tornata in modo insperato alla luce [«Ce fastu?», 84 (2008/II), 251-307: qui Feliciano Medeot si è intrattenuto proprio su *Volksliedsammlung Gartner: dall'impegno del Pellis alle nuove proposte di promozione culturale,* 271-274].

Quell'indagine, che si era proposta di prendere in considerazione molti territori, per lo più bilingui, al di qua delle Alpi, è uscita ora in tre volumi; il terzo è quello qui segnalato: una ponderosa edizione che si avvale di un vero e ampio studio dello stesso curatore, Roberto Starec (11-55), il quale fa la storia e precisa i valori contenutistici e culturali della raccolta. In questa fu impegnata una trentina di insegnanti e di studenti del Goriziano; molti frequentavano ancora il prestigioso Staatsgymnasium goriziano. Si distinsero per il maggiore impegno, in particolar modo dal 1909 in poi, oltre allo stesso Pellis e a Friedrich Simzig (o Pacifico Simonelli), Augusto Bergamasco di Aquileia, ma di Aquileia era anche "Tita" Brusin, e poi Eugenio Simonit di Medea, Pietro Vittor di Fiumicello, Dolfo o Rodolfo Zorzut di Cormons e soprattutto, come anticipato, Francesco Spessot di Farra.

Il poderossimo volume offre una visione stupenda dello slancio culturale e della serietà intensa nella ricognizione e nella trascrizione che furono compiute in quel decennio sotto la direzione del Pellis, il quale ebbe tra i suoi collaboratori anche alcuni compagni di classe dello Staatsgymnasium di Gorizia e poi delle Università di Innsbruck e di Vienna. Vi sono editi 2259 canti popolari, per lo più in friulano (per lo più in «sonziaco»), che appunto si ritenevano del tutto perduti, per cui lo Spessot si rammaricò per tutta la vita. Addirittura trecentodiciassette canti sono anche accompagnati dalla trascrizione delle musiche che dunque allora erano ancora vive.

Ora questo ricupero si offre a studi e a una enorme quantità di altre scoperte in campi disparatissimi. Si può dire che il Goriziano dell'età "felice" torna in tal modo a vivere con tante voci e con echi non meno suggestivi e ripropone, con la sua cautela misurata e senza manie di grandezza, il valore della sua civiltà plurisecolare, un po' riservata, sì, ma intimamente vissuta e feconda, spesso attraversata da una tensione etica di alto significato.

Sergio Tavano

VERENA KORŠIČ ZORN, *Tone Kralj. Cerkvene poslikave na Tržaškem, Goriškem in Kanalski Dolini / Le pitture murali nelle chiese dell'area triestina, del Goriziano e della Val Canale,* fotografie di Carlo SCLAUZERO, Gorizia, Goriška Mohorejeva Družba, 2008, 111 pagine, 78 riproduzioni a colori.

In anni relativamente recenti sono usciti in notevole quantità, in sloveno ma anche in italiano, studi sull'arte e sull'attività artistica degli Sloveni nel Goriziano e nelle terre prossime durante il Novecento: daprima ne trattò ampiamente Marko Vuk con una doppia edizione, in sloveno e in italiano (*L'arte slovena del XX secolo nel Goriziano,* Gorizia, Goriška Mohorjeva Družba, 2000), che si compone di contributi del curatore e di vari altri autori. Poco dopo è uscita la *Cultura slovena nel Goriziano* (Udine, ISSR – Forum, 2005) in cui l'età contemporanea è trattata dalla stessa curatrice e autrice di questo volume, VERENA KORŠIČ ZORN (*L'arte dall'Ottocento al primo Novecento,* 141-163) e da JOŠKO VETRIH (*L'attività artistica della seconda metà del Novecento,* 165-19).

In tale contesto di studi articolato e ben documentato, ravvivato e messo a disposizione anche degli studiosi di lingua italiana, esce ora questo volume che mira a proporre con un rutilante corredo di immagini, tutte a colori (come dovrebbe essere ormai normale trattandosi di pitture), i dipinti che Tone Kralj (1900-1975) ha steso in sette chiese dell'antico Litorale: Monte Santo di Lussari/Svete Višarje, Cattinara/Katinara, Piuma/Pevma, Trebiciano/Trebče, Pese/Pesek, San Giovanni/Sveti Ivan (Suore Scolastiche), Sant'Andrea/Štandrež. I cicli pittorici furono eseguiti tra il 1930 (Lussari) e il 1963-1964 (S. Andrea), quasi tutti hanno richiesto interventi di restauro.

anni dalla sua scomparsa e per riconoscergli il merito di questa raccolta tornata in modo insperato alla luce [«Ce fastu?», 84 (2008/II), 251-307: qui Feliciano Medeot si è intrattenuto proprio su *Volksliedsammlung Gartner: dall'impegno del Pellis alle nuove proposte di promozione culturale,* 271-274].

Quell'indagine, che si era proposta di prendere in considerazione molti territori, per lo più bilingui, al di qua delle Alpi, è uscita ora in tre volumi; il terzo è quello qui segnalato: una ponderosa edizione che si avvale di un vero e ampio studio dello stesso curatore, Roberto Starec (11-55), il quale fa la storia e precisa i valori contenutistici e culturali della raccolta. In questa fu impegnata una trentina di insegnanti e di studenti del Goriziano; molti frequentavano ancora il prestigioso Staatsgymnasium goriziano. Si distinsero per il maggiore impegno, in particolar modo dal 1909 in poi, oltre allo stesso Pellis e a Friedrich Simzig (o Pacifico Simonelli), Augusto Bergamasco di Aquileia, ma di Aquileia era anche "Tita" Brusin, e poi Eugenio Simonit di Medea, Pietro Vittor di Fiumicello, Dolfo o Rodolfo Zorzut di Cormons e soprattutto, come anticipato, Francesco Spessot di Farra.

Il poderossimo volume offre una visione stupenda dello slancio culturale e della serietà intensa nella ricognizione e nella trascrizione che furono compiute in quel decennio sotto la direzione del Pellis, il quale ebbe tra i suoi collaboratori anche alcuni compagni di classe dello Staatsgymnasium di Gorizia e poi delle Università di Innsbruck e di Vienna. Vi sono editi 2259 canti popolari, per lo più in friulano (per lo più in «sonziaco»), che appunto si ritenevano del tutto perduti, per cui lo Spessot si rammaricò per tutta la vita. Addirittura trecentodiciassette canti sono anche accompagnati dalla trascrizione delle musiche che dunque allora erano ancora vive.

Ora questo ricupero si offre a studi e a una enorme quantità di altre scoperte in campi disparatissimi. Si può dire che il Goriziano dell'età "felice" torna in tal modo a vivere con tante voci e con echi non meno suggestivi e ripropone, con la sua cautela misurata e senza manie di grandezza, il valore della sua civiltà plurisecolare, un po' riservata, sì, ma intimamente vissuta e feconda, spesso attraversata da una tensione etica di alto significato.

Sergio Tavano

VERENA KORŠIČ ZORN, *Tone Kralj. Cerkvene poslikave na Tržaškem, Goriškem in Kanalski Dolini / Le pitture murali nelle chiese dell'area triestina, del Goriziano e della Val Canale,* fotografie di Carlo SCLAUZERO, Gorizia, Goriška Mohorejeva Družba, 2008, 111 pagine, 78 riproduzioni a colori.

In anni relativamente recenti sono usciti in notevole quantità, in sloveno ma anche in italiano, studi sull'arte e sull'attività artistica degli Sloveni nel Goriziano e nelle terre prossime durante il Novecento: daprima ne trattò ampiamente Marko Vuk con una doppia edizione, in sloveno e in italiano (*L'arte slovena del XX secolo nel Goriziano,* Gorizia, Goriška Mohorjeva Družba, 2000), che si compone di contributi del curatore e di vari altri autori. Poco dopo è uscita la *Cultura slovena nel Goriziano* (Udine, ISSR – Forum, 2005) in cui l'età contemporanea è trattata dalla stessa curatrice e autrice di questo volume, VERENA KORŠIČ ZORN (*L'arte dall'Ottocento al primo Novecento,* 141-163) e da JOŠKO VETRIH (*L'attività artistica della seconda metà del Novecento,* 165-19).

In tale contesto di studi articolato e ben documentato, ravvivato e messo a disposizione anche degli studiosi di lingua italiana, esce ora questo volume che mira a proporre con un rutilante corredo di immagini, tutte a colori (come dovrebbe essere ormai normale trattandosi di pitture), i dipinti che Tone Kralj (1900-1975) ha steso in sette chiese dell'antico Litorale: Monte Santo di Lussari/Svete Višarje, Cattinara/Katinara, Piuma/Pevma, Trebiciano/Trebče, Pese/Pesek, San Giovanni/Sveti Ivan (Suore Scolastiche), Sant'Andrea/Štandrež. I cicli pittorici furono eseguiti tra il 1930 (Lussari) e il 1963-1964 (S. Andrea), quasi tutti hanno richiesto interventi di restauro.

Sono da ricordare altre opere dello stesso pittore a Volzana/Volče (1927), a Mengore (1931), a Most na Soči/S. Lucia (1940), ma soprattutto nel santuario di Mirenski Grad/Montegrado, dove il pittore intervenne dapprima (1957-1958) con le quattordici lunette di una drammatica *Via Crucis* [M. Vuk, *Križev pot Toneta Kralja na Mirenskem Gradu* «Goriški letnik», 28 (2001), 465-472; cfr. anche Vrtojba/Vertoiba, 1957]; poi, nel 1959 nella stessa chiesa Kralj tracciò eleganti graffiti con i *Misteri gaudiosi e gloriosi*, che fanno ricordare i grafismo (disegni a china lavata) della *Via Crucis* di Pese (72, 74-75).

Le immagini sono accompagnate da una precisa descrizione e da un commento che concorre alla migliore comprensione non soltanto dei soggetti sacri rappresentati ma soprattutto dei valori formali di quei cicli pittorici.

Tone Kralj (cfr. Catalogo: *Tone Kralj 1900-1975. Retrospektive/Retrospective*, Zdenka Badovinac, Ljubljana, Moderna galerija, 1998) mostra di aver fatta sua una tendenza derivata dall'espressonismo degli anni Venti (si veda Albin Egger-Lienz), al quale egli toglie tuttavia la robustezza tesa dei volumi per comporre figure piuttosto slanciate, affusolate, con superfici lucidamente levigate in senso antiplastico: appaiono in tal modo ripresi e superati taluni stilemi di quel nazarenismo ottocentesco bilanciato tra primitivismo e allusioni bizantineggianti. Può essere di primo acchito più piacevole rifugiarsi su modelli di tipo naturalistico/rinascimentale o su precedenti rigidamente bizantini, magari con la presunzione di rispettare in tal modo principi e schemi ligi a una tradizione ecclesiastica. La discordanza persistente tra cultura moderna e principi cattolici finisce per danneggiare tanto la cultura contemporanea quanto un cristianesimo che esige in fondo strutture sempre aggiornate.

Tone Kralj rimuove però nella sostanza i precedenti in cui si è accomodata da tempo l'arte sacra e non concede nulla a quella moda inerte che ha pervaso e pervade purtroppo ancora tanta pittura sacra tra Ottocento e Novecento, priva di anima e di ricerche personali aggiornate.

Va notato a questo punto che, almeno nelle terre comprese tra l'Alto Adriatico e le Alpi orientali, quasi soltanto i pittori sloveni attivi tra le due guerre seppero inserirsi nel panorama pittorico sacro proponendo ricerche innovatrici sulla base di un dissenso sofferto. È il caso appunto di Tone Kralj, ma è anche opportuno ricordare che altri pittori, noti soprattutto per aver trattato preferibilmente soggetti profani, hanno inserito modi non ancronistici nella pittura chiesastica: si devono richiamare all'attenzione le pitture della chiesa di Drežnica/Dresenza e più ancora quelle che custodisce la chiesa di Gradno, nel Collio, ora in territorio sloveno: qui sono esemplari gli apporti di Lojze Spacal nel presbiterio (in cui di fronte alla Roma dei Santi Pietro e Paolo sono disposte le figure dei santi Cirillo e Metodio; è esplicita l'idea di incontro e di mediazione: qualcosa del genere Kralj realizzò sul Lussari, affiancando i santi Ermagora e Fortunato ai santi Cirillo e Metodio).

Nei dipinti di Gradno la vaga derivazione da certo "classicismo" e novecentismo degli anni '30 si tramuta in soluzioni antispaziali e quasi metafisiche. Ma nella stessa chiesa Zoran Mušič ha "preparato" nella Via Crucis le visioni drammaticamente espressionistiche in cui avrebbe riversato la sua angoscia qualche anno dopo, quando ebbe sperimentato la brutalità dei *Lager*.

Al Kralj era stato detto, fin dai primi anni '20, che "l'arte moderna non aveva futuro" (106): si rifletteva l'atteggiamento di rifiuto più che di ritegno davanti alle nuove tendenze conquistate dal mondo dell'arte, che frenò tanta parte dell'arte figurativa sacra degli ultimi due secoli.

Un confronto utile può essere fatto con la pittura di Emma Galli [*Emma Galli e l'arte sacra*, in «Borc San Roc», 20 (2008), 34-41], che nacque frenata e in difficoltà dovendosi destreggiare tra committenze tradizionaliste ed esigenze «creative» e innovatrici, le quali invece erano state all'avanguardia per tanti secoli, anzitutto nell'arte prodotta per le chiese. A questo proposito pare che a poco siano approdate le aperture sensibili di Paolo VI che, nello spirito del concilio vaticano secondo, volle aprire la Chiesa alla cultura contemporanea, per un reciproco intendersi e integrarsi, e aprì la Galleria di arte contemporanea nei Musei

Vaticani. Non venne proposta una subordinazione al nuovo, quanto un inserimento vivificante e mediatore tra valori e programmi cattolici e la cultura contemporanea, che tuttavia non dovrebbe preferire la secolarizzazione, perché fenomeno più «avanzato».

Sergio Tavano

ERASMO DI VALVASONE, *Angeleida*, a cura di Luciana BORSETTO, Alessandria Edizioni dell'Orso, 2005 (Collana "Manierismo e barocco" diretta da G. Baldassarri e M. Guglielminetti, 5), pp. 1-288.

«L'action degli angeli»: con queste parole Scipione di Manzano, nobiluomo cividalese amico e apologeta di Erasmo di Valvasone (1528-1593), nel suo *Discorso sopra l'Angeleida* (Venezia, Somasco 1595), definì l'opera di più ampio respiro del massimo poeta friulano del secolo XVI. Il titolo del poema si inserisce nella tradizione epica classica, richiamando il suffisso finale l'*Iliade* e l'*Eneide*: l'*Angeleida*, il cui titolo è di icastica concisione - come le prime due cantano le gesta gloriose compiute sotto le mura d'Ilio e le peripezie di Enea - narra le imprese dei nuovi eroi della Controriforma, gli Angeli. Il poema fu pubblicato per la prima volta nel 1590 a Venezia per i tipi di Giovanni Battista Somasco. Negli anni dopo il Concilio di Trento, la letteratura aveva il dovere di essere edificante e di non compiacersi delle favole mitologiche, come ben dimostra il Tasso nei *Dialoghi sul poema eroico* nei quali afferma la necessità di avere come soggetto poetico il "maraviglioso verisimile", cioè un patrimonio narrativo non mitologico, ma di ispirazione cristiana. A seguito dell'*Italia liberata dai Gotti* del Trissino (1547) e della *Gerusalemme liberata* (terminata nel 1575), che fondarono un nuovo canone epico, il Valvasone costruì il proprio poema intorno al soggetto più religioso e sublime, la battaglia celeste contro Lucifero e gli Angeli ribelli, novella gigantomachia di segno cristiano.

Si tratta di un'epica breve in tre canti di ottave di endecasillabi (i primi due di centotrentuno e l'ultimo di centotto), dedicata al doge Pasquale Cicogna e preceduta da un'epistola prefatoria indirizzata a Luigi Massa. La materia narrativa è così suddivisa: nel I canto, dopo la protasi, nella quale il Valvasone contamina eco classiche e contemporanee, si dispiega una lunga descrizione delle milizie angeliche e del «confalone divino». Nel II, con calcolata simmetria architettonica, il Valvasone passa in rassegna le mostruose truppe dei ribelli (al nemico spetta la deformità: pare di scorgere un'eco dell'*ekphrasis* delle armate di Ottaviano e di Cleopatra nello scudo di Enea, Verg. *Aen.* VIII, 696-700). Dopo tremendi squilli di tromba, l'ala angelica schierata a croce disperde i nemici e l'arcangelo Michele costringe Lucifero e i suoi nell'orrido baratro apertosi per l'occasione. Nel III canto il cosmo ha assunto il suo assetto definitivo: Lucifero è rinchiuso negli Inferi e gli Angeli salgono a Dio. Il cielo di Giove contiene le future potenze, i Persiani, i Greci e i Latini, la corona di Sisto V e Venezia madre di pace. Il poema si conclude con la descrizione della colonna delle vittorie, che si può visualizzare come una trionfale colonna coclide, in attesa di futuri scalpelli che eternino nel marmo i trionfi della cristianità dopo aver accolto il rilievo della battaglia tra angeli e traditori.

Dopo il secolo XIX (quando fu edita nel 1825 a Udine in una raccolta di opere di scrittori friulani e nel 1842 a Londra a corredo della versione italiana di *The Paradise Lost* di John Milton di Gaetano Polidori), l'*Angeleida*, come gran parte dell'opera valvasoniana, cadde in un ingiustificato, ma quasi completo oblio. A Luciana Borsetto, ricercatrice del Dipartimento di Italianistica dell'Università di Padova, spetta il merito di aver resuscitato il poema in un'epoca che con l'età manieristica condivide il gusto per una 'letteratura di letterature' e che, pertanto, ha finalmente rinunciato all'etichetta critica di 'minori'. L'edizione colma preziosamente e scrupolosamente una lacuna bibliografica che il capitolo dedicato all'*Angeleida* da Vincenzo Cremona nel suo *Erasmo da Valvasone* del 1919 aveva già affrontata con qualche utile spunto. Il primo capitolo dell'introduzione *L'angelico conflitto e il poema sacro rinascimentale*, pur privando il Valvasone della sua, per quanto convenzionale,

Vaticani. Non venne proposta una subordinazione al nuovo, quanto un inserimento vivificante e mediatore tra valori e programmi cattolici e la cultura contemporanea, che tuttavia non dovrebbe preferire la secolarizzazione, perché fenomeno più «avanzato».

Sergio Tavano

ERASMO DI VALVASONE, *Angeleida*, a cura di Luciana BORSETTO, Alessandria Edizioni dell'Orso, 2005 (Collana "Manierismo e barocco" diretta da G. Baldassarri e M. Guglielminetti, 5), pp. 1-288.

«L'action degli angeli»: con queste parole Scipione di Manzano, nobiluomo cividalese amico e apologeta di Erasmo di Valvasone (1528-1593), nel suo *Discorso sopra l'Angeleida* (Venezia, Somasco 1595), definì l'opera di più ampio respiro del massimo poeta friulano del secolo XVI. Il titolo del poema si inserisce nella tradizione epica classica, richiamando il suffisso finale l'*Iliade* e l'*Eneide*: l'*Angeleida*, il cui titolo è di icastica concisione - come le prime due cantano le gesta gloriose compiute sotto le mura d'Ilio e le peripezie di Enea - narra le imprese dei nuovi eroi della Controriforma, gli Angeli. Il poema fu pubblicato per la prima volta nel 1590 a Venezia per i tipi di Giovanni Battista Somasco. Negli anni dopo il Concilio di Trento, la letteratura aveva il dovere di essere edificante e di non compiacersi delle favole mitologiche, come ben dimostra il Tasso nei *Dialoghi sul poema eroico* nei quali afferma la necessità di avere come soggetto poetico il "maraviglioso verisimile", cioè un patrimonio narrativo non mitologico, ma di ispirazione cristiana. A seguito dell'*Italia liberata dai Gotti* del Trissino (1547) e della *Gerusalemme liberata* (terminata nel 1575), che fondarono un nuovo canone epico, il Valvasone costruì il proprio poema intorno al soggetto più religioso e sublime, la battaglia celeste contro Lucifero e gli Angeli ribelli, novella gigantomachia di segno cristiano.

Si tratta di un'epica breve in tre canti di ottave di endecasillabi (i primi due di centotrentuno e l'ultimo di centotto), dedicata al doge Pasquale Cicogna e preceduta da un'epistola prefatoria indirizzata a Luigi Massa. La materia narrativa è così suddivisa: nel I canto, dopo la protasi, nella quale il Valvasone contamina eco classiche e contemporanee, si dispiega una lunga descrizione delle milizie angeliche e del «confalone divino». Nel II, con calcolata simmetria architettonica, il Valvasone passa in rassegna le mostruose truppe dei ribelli (al nemico spetta la deformità: pare di scorgere un'eco dell'*ekphrasis* delle armate di Ottaviano e di Cleopatra nello scudo di Enea, Verg. *Aen*. VIII, 696-700). Dopo tremendi squilli di tromba, l'ala angelica schierata a croce disperde i nemici e l'arcangelo Michele costringe Lucifero e i suoi nell'orrido baratro apertosi per l'occasione. Nel III canto il cosmo ha assunto il suo assetto definitivo: Lucifero è rinchiuso negli Inferi e gli Angeli salgono a Dio. Il cielo di Giove contiene le future potenze, i Persiani, i Greci e i Latini, la corona di Sisto V e Venezia madre di pace. Il poema si conclude con la descrizione della colonna delle vittorie, che si può visualizzare come una trionfale colonna coclide, in attesa di futuri scalpelli che eternino nel marmo i trionfi della cristianità dopo aver accolto il rilievo della battaglia tra angeli e traditori.

Dopo il secolo XIX (quando fu edita nel 1825 a Udine in una raccolta di opere di scrittori friulani e nel 1842 a Londra a corredo della versione italiana di *The Paradise Lost* di John Milton di Gaetano Polidori), l'*Angeleida*, come gran parte dell'opera valvasoniana, cadde in un ingiustificato, ma quasi completo oblio. A Luciana Borsetto, ricercatrice del Dipartimento di Italianistica dell'Università di Padova, spetta il merito di aver resuscitato il poema in un'epoca che con l'età manieristica condivide il gusto per una 'letteratura di letterature' e che, pertanto, ha finalmente rinunciato all'etichetta critica di 'minori'. L'edizione colma preziosamente e scrupolosamente una lacuna bibliografica che il capitolo dedicato all'*Angeleida* da Vincenzo Cremona nel suo *Erasmo da Valvasone* del 1919 aveva già affrontata con qualche utile spunto. Il primo capitolo dell'introduzione *L'angelico conflitto e il poema sacro rinascimentale*, pur privando il Valvasone della sua, per quanto convenzionale,

pretesa di originalità assoluta (I, 4, 1-2 «Gran prova ben per non calcata via/ del secol prisco entrar a figer l'orme!»), inserisce l'opera all'interno di un genere letterario che godette di un certo successo nei secoli XV-XVI, quello del poema epico religioso: i nomi di riferimento per l'*Angeleida* sono il *De partu Virginis* di Jacopo Sannazzaro, la *Christias* di Marco Girolamo Vida e la *Battaglia celeste* di Antonino Alfano, alla quale è in particolare dedicato il secondo capitolo. Il terzo capitolo *L'Angeleida di Erasmo di Valvasone* dimostra l'originalità dell'opera nell'ambito del genere e, nell'analisi di alcuni passi, individua alcune tra le principali fonti latine, per lo più raffinati poeti di età imperiale dallo stile denso e dal vivace gusto pittorico, quali Stazio (la traduzione della cui *Tebaide* Erasmo pubblicò nel 1573) e Claudiano, modello ancora più importante visto che è l'autore de *Il ratto di Proserpina*, gigantesco affresco del ratto della dea da parte di Plutone. Ne emerge un ritratto di Erasmo peritissimo nella letteratura latina, ma anche «istrutto nelle teologiche materie», come già voleva Scipione di Manzano. Sempre all'interno di questo capitolo, con maggior profondità critica e capacità persuasiva del Cremona, è prudentemente affrontato il tema di un eventuale uso dell'*Angeleida* da parte di Milton. Era necessaria la contestualizzazione della più probante affinità tra i due poemi, cioè l'attribuzione dell'artiglieria alle schiere ribelli che è ricondotta al gusto per un 'nuovo meraviglioso' e alla sua demonizzazione che iniziò, naturalmente, già con l'Ariosto.

Il capitolo IV, *Struttura e contenuto del poema*, offre un sommario particolareggiato della trama e ben delinea l'architettura calibrata e armoniosa del poema, sottolineando efficacemente la potenza figurativa che spesso i versi di Erasmo di Valvasone sviluppano.

Nella *Nota al testo*, scrupolosissimo e di grande utilità per lo studioso è il capitolo *Sulla lingua dell'Angeleida* con dovizia di esempi sulle particolarità linguistiche del poeta, quali latinismi, aspetti fonetici, lessicali e morfologici.

La perspicuità esegetica e la ricchezza erudita del commento sono esemplari e capaci di sciogliere il contenuto della densa versificazione erasmiana, chiarificandolo con il corredo di un'analisi stilistica precisa, con la ponderata ed esatta individuazione dei rimandi intertestuali e la selettiva dotazione di informazioni storiche.

A conclusione dell'opera, l'indice dei passi citati suddiviso in opere di Valvasone e opere di altri autori è estremamente puntuale, non limitandosi a citazioni di altre opere per le quali si fa qualche considerazione esegetica, ma estendendosi anche tutti i passi paralleli citati. Utile risulta pure l'indice dei nomi.

Nell'ambito di una tale completezza di riferimenti e di strumenti offerti, esattezza e scelta significativa, e soprattutto utile, di rimandi bibliografici, forse solo il lettore classicista, e un poco pedante, può notare alcune imprecisioni. A p. 19, n. 35 *Il rapimento di Proserpina* citato è a cura di F. Serpa, non di F. Serra, come ripetuto anche in seguito. A p. 20, n. 37 si dichiara di citare l'*Eneide* dall'edizione Einaudi del 1982 con la traduzione omerizzante di R. Calzecchi Onesti, così come a p. 22, n. 41 si cita la *Tebaide* di Stazio nell'edizione Rizzoli del 1998 con la non sempre corretta traduzione di R. Faranda Villa: stante la qualità scientifica dell'opera, ci si attenderebbe l'uso di edizioni critiche e di traduzioni più recenti (è il caso dell'*Eneide* che dispone delle buone versioni di L. Canali, 1983, e di R. Scarcía, 2002) o più accurate (nel caso della *Tebaide* quella di G. Aricò, 1980). Qualche altra difformità rispetto alla convenzione seguita nella citazione delle opere classiche è di certo trascurabile rispetto al valore generale dell'opera.

Prima di concludere, pare opportuno offrire al lettore un breve saggio dell'*Angeleida*. Dopo la rassegna delle milizie angeliche, scende in campo il loro duce, Michele, che inalbera il gonfalone di Dio (I, 111):

Fiammeggia dentro il confalon dipinto
Dio stesso e tre comprende in un sembiante;
a guisa di gran fabro egli, succinto
quel ch'era nulla e in nessun loco avante,
tosto si fa, d'oscura nube tinto,
il mondo comparer sotto le piante:

terra non è, non mar, non aria, o foco,
ma passa in tutti e quattro a poco a poco.

Per l'*ekphrasis* di vessilli, come individua la Borsetto, le fonti di Erasmo sono vari poemi di Claudiano (in particolare le descrizioni dei gonfaloni imperiali nei panegirici per Onorio e nell'*Invectiva in Rufinum*) e il *De partu Virginis del Sannazzaro*. Il soggetto cosmogonico (la creazione dell'universo dal Caos) offre invece un esempio del sincretismo letterario del poeta che si serve come modello sia del *Genesi* sia delle *Metamorfosi* ovidiane. Lo stile è di grande vigore descrittivo: la posizione di privilegio attribuita a *Fiammeggia* non solo imprime repentinamente movimento e dà colore al gonfalone, ma, suggerendo l'iconografia dello Spirito Santo, introduce la figura di Dio demiurgo dell'universo, richiamata al v. 3 dalla similitudine con il fabbro, che, a sua volta, costituisce un richiamo intertestuale all'Efesto omerico che agemina lo scudo di Achille e al Vulcano virgiliano intento a cesellare lo scudo di Enea. I vv. 3-5 rappresentano il caos informe, oscuro e senza tempo che, in virtù dell'atto demiurgico, prende forma ai vv. 6-8 distinguendosi nei quattro elementi.

Come anche l'ottava presa a esempio prova, l'*Angeleida* rende a pieno titolo il Valvasone poeta della letteratura italiana per l'altezza del risultato e per l'universalità del tema. È questa tra le sue opere quella che meno concerne la Patria, nondimeno è opportuno parlarne in questa sede non solo a lode del suo autore, ma anche per sollecitare la riflessione sul contesto nel quale Erasmo di Valvasone fu educato e compose i suoi versi. Ne risulta un *milieu* di ottima cultura classica (Erasmo proveniva dallo studio sandanielese dell'umanista Gianpietro Astemio), attento anche alle nuove tendenze della letteratura nazionale.

L'attenzione dedicata al Valvasone da Luciana Borsetto, che sta lavorando ora alle *Lagrime della Maddalena* (poemetto religioso dell'autore friulano), va invece letta come un energico invito a ricordare *in loco* una figura letteraria di tale erudizione e levatura cercando di riesumare dall'oblio editoriale anche la sua opera più pubblicata, presumibilmente letta e legata alla nobile storia della Patria del Friuli, *La caccia*.

Alberto Pavan

MARK THOMPSON, *The White War, Life and Death on the Italian Front 1915-1919*, faber and faber, London 2008.

Storia critica della prima guerra mondiale sul fronte italiano: questo potrebbe essere il sottotitolo per questa straordinaria e documentatissima ricostruzione della "grande guerra", che si apre con una introduzione intitolata "Italians! Go back!", letteralmente "Italiani andate indietro".

Durante un assalto della fanteria, scrive Thompson, il fuoco austriaco fu così intenso e preciso che la seconda e la terza ondata degli attaccanti difficilmente sarebbero state in grado di superare il muro dei morti della prima ondata, e un capitano austriaco ordinò il cessate il fuoco dicendo ai suoi uomini: "Volete ucciderli tutti? Lasciateli vivere". Poi dalle posizioni austriache si sentì il grido: "Basta, non spariamo più. Volete morire tutti?"

I veterani, scrive lo storico inglese, ricordavano una mezza dozzina di episodi come questo, di per sé poco importanti fra i terrificanti massacri di quella guerra di posizione, che diventano però molto utili nel suo libro per dimostrare l'assurdità e la prevedibilità delle "spallate" sull'Isonzo.

Gli Austriaci sapevano che dopo il fuoco delle artiglierie sarebbe scattato l'attacco delle fanterie, munite di tubi di gelignite e di apposite "forbici" per aprire varchi nel filo spinato, e un disertore disse che poi il tiro con fucili e mitraglie diventava una vera esercitazione!

Nulla avendo da difendere o nascondere "per amor di patria", Mark Thompson sembra dotato di mille occhi e di una gigantesca memoria. Nulla sfugge alla sua attenzione: l'interpretazione del conflitto come "quarta guerra di indipendenza", una pratica da sbrigare in poche settimane (Giani Stuparich sognava di essere a Trieste per metà giugno); l'imprepara-

terra non è, non mar, non aria, o foco,
ma passa in tutti e quattro a poco a poco.

Per l'*ekphrasis* di vessilli, come individua la Borsetto, le fonti di Erasmo sono vari poemi di Claudiano (in particolare le descrizioni dei gonfaloni imperiali nei panegirici per Onorio e nell'*Invectiva in Rufinum*) e il *De partu Virginis del Sannazzaro*. Il soggetto cosmogonico (la creazione dell'universo dal Caos) offre invece un esempio del sincretismo letterario del poeta che si serve come modello sia del *Genesi* sia delle *Metamorfosi* ovidiane. Lo stile è di grande vigore descrittivo: la posizione di privilegio attribuita a *Fiammeggia* non solo imprime repentinamente movimento e dà colore al gonfalone, ma, suggerendo l'iconografia dello Spirito Santo, introduce la figura di Dio demiurgo dell'universo, richiamata al v. 3 dalla similitudine con il fabbro, che, a sua volta, costituisce un richiamo intertestuale all'Efesto omerico che agemina lo scudo di Achille e al Vulcano virgiliano intento a cesellare lo scudo di Enea. I vv. 3-5 rappresentano il caos informe, oscuro e senza tempo che, in virtù dell'atto demiurgico, prende forma ai vv. 6-8 distinguendosi nei quattro elementi.

Come anche l'ottava presa a esempio prova, l'*Angeleida* rende a pieno titolo il Valvasone poeta della letteratura italiana per l'altezza del risultato e per l'universalità del tema. È questa tra le sue opere quella che meno concerne la Patria, nondimeno è opportuno parlarne in questa sede non solo a lode del suo autore, ma anche per sollecitare la riflessione sul contesto nel quale Erasmo di Valvasone fu educato e compose i suoi versi. Ne risulta un *milieu* di ottima cultura classica (Erasmo proveniva dallo studio sandanielese dell'umanista Gianpietro Astemio), attento anche alle nuove tendenze della letteratura nazionale.

L'attenzione dedicata al Valvasone da Luciana Borsetto, che sta lavorando ora alle *Lagrime della Maddalena* (poemetto religioso dell'autore friulano), va invece letta come un energico invito a ricordare *in loco* una figura letteraria di tale erudizione e levatura cercando di riesumare dall'oblio editoriale anche la sua opera più pubblicata, presumibilmente letta e legata alla nobile storia della Patria del Friuli, *La caccia*.

Alberto Pavan

MARK THOMPSON, *The White War, Life and Death on the Italian Front 1915-1919*, faber and faber, London 2008.

Storia critica della prima guerra mondiale sul fronte italiano: questo potrebbe essere il sottotitolo per questa straordinaria e documentatissima ricostruzione della "grande guerra", che si apre con una introduzione intitolata "Italians! Go back!", letteralmente "Italiani andate indietro".

Durante un assalto della fanteria, scrive Thompson, il fuoco austriaco fu così intenso e preciso che la seconda e la terza ondata degli attaccanti difficilmente sarebbero state in grado di superare il muro dei morti della prima ondata, e un capitano austriaco ordinò il cessate il fuoco dicendo ai suoi uomini: "Volete ucciderli tutti? Lasciateli vivere". Poi dalle posizioni austriache si sentì il grido: "Basta, non spariamo più. Volete morire tutti?"

I veterani, scrive lo storico inglese, ricordavano una mezza dozzina di episodi come questo, di per sé poco importanti fra i terrificanti massacri di quella guerra di posizione, che diventano però molto utili nel suo libro per dimostrare l'assurdità e la prevedibilità delle "spallate" sull'Isonzo.

Gli Austriaci sapevano che dopo il fuoco delle artiglierie sarebbe scattato l'attacco delle fanterie, munite di tubi di gelignite e di apposite "forbici" per aprire varchi nel filo spinato, e un disertore disse che poi il tiro con fucili e mitraglie diventava una vera esercitazione!

Nulla avendo da difendere o nascondere "per amor di patria", Mark Thompson sembra dotato di mille occhi e di una gigantesca memoria. Nulla sfugge alla sua attenzione: l'interpretazione del conflitto come "quarta guerra di indipendenza", una pratica da sbrigare in poche settimane (Giani Stuparich sognava di essere a Trieste per metà giugno); l'imprepara-

zione iniziale; l'improvvisazione; la mancanza di coordinamento fra fanteria e artiglieria (la conquista della rocca di Monfalcone costò trecento morti nei primi giorni di guerra, cento dei quali uccisi dal "friendly fire", il cosiddetto "fuoco amico"); gli slogan presto tragicamente smentiti dalla realtà, come il celebre "A Vienna per Natale"; le deportazioni dei preti e di molti civili dal Friuli orientale (a volte senza serie motivazioni, altre volte semplicemente perché "Slav"); i civili fucilati a Villesse nelle "radiose giornate di maggio"; la scoperta che le popolazioni del Friuli orientale e della Slovenia non sentivano affatto il bisogno di essere "redente"; la conseguente delusione dei soldati che non comprendevano le parlate locali e si trovarono di fronte "hard friulan faces" (dure facce friulane)... e ancora il ruolo della stampa, le manovre politiche romane, il crescente potere del "governo di Udine" ovvero del Comando supremo...

Gli studiosi specialisti potranno osservare che non si tratta di novità; ma la forza del libro di Thompson sta nell'aver attinto da tutte le fonti disponibili, sottoposte a confronti incrociati e a verifiche sul campo da lui stesso compiute, per una narrazione che brilla per indipendenza e acutezza di giudizio.

Altro pregio del libro è quello di aver ricostruito le personalità degli opposti comandanti, Cardorna, Conrad e Boroevic, e di aver fatto discendere dalla loro cultura e dalla loro psicologia i gravi errori che commisero nella condotta della guerra. Cadorna era un ostinato offensivista, che sottovalutava le difficoltà ambientali, Boroevic era un abile difensivista favorito proprio dall'ambiente: il primo fanaticamente dedito alle "spallate" che si infrangevano contro le barriere di "barbed wire", cioè di filo spinato; il secondo avrebbe potuto risparmiare molti uomini se non avesse fanaticamente ordinato i contrattacchi per non cedere neanche un metro di terreno. Alla fine, da entrambe le parti, le perdite in morti e feriti si contarono con numeri impronunciabili.

La lente critica di Thompson non risparmia Conrad, che sogna un trionfo militare per brillare agli occhi della sua amante (italiana), e lancia la Strafexpedition per soddisfare la sua italofobia e per dimostrare a Falkenhaym che non è da meno dei tedeschi.

Ma lo storico inglese si sofferma soprattutto su Cadorna, che in qualche caso lascia le sue truppe senza "rock-drills", i trapani da roccia indispensabili per scavare trincee sul Carso; che spesso lascia fra le loro mani cesoie adatte più ai rami delle piante da giardino che al filo spinato; che non si cura delle latrine, con immaginabili conseguenze ambientali; che per i rifornimenti alle linee avanzate cosringe talvolta le truppe a percorrere tratti scoperti: e del resto, osserva giustamente, perché perdere tempo e risorse se si è convinti che le trincee sono soltanto ripari provvisori in attesa di una rapida marcia verso la vittoria?

E così, di massacro in massacro, di decimazione in decimazione dopo gli ammutinamenti, si giunge al fatale ottobre 1917, quando Cadorna, convinto che, con l'inverno alle porte, non ci sarà alcuna offensiva da parte austriaca (alla moglie scrive di sentirsi tranquillo anche la mattina del 24 ottobre, quando da quattro ore è in atto lo sfondamento fra Isonzo e Natisone!), non solo ignora ripetute segnalazioni su grandi spostamenti di truppe fra Tolmino e Caporetto, ma trova anche il tempo per polemizzare con un giornalista svizzero che gli rimproverava di aver sprecato il primo mese di guerra: ve l'immaginate Napoleone, osserva Thompson in tono corrosivo, intento a spiegare a un giornalista perché non ha invaso le isole britanniche?

Ogni capitolo del libro, in un inglese di alta qualità, meriterebbe una recensione, ma vogliamo concludere con uno sguardo sulla conferenza di Versailles: premesso che l'Italia pretendeva più di quanto aveva chiesto e ottenuto a Londra il 26 aprile 1915, quale credito poteva avere Orlando, uno dei cosiddetti "quattro grandi", se si limitava a presentare soltanto le istanze italiane, senza mai avanzare una proposta incisiva per lo scacchiere europeo? Perché meravigliarsi, dopo tanto, se quando riprese il suo posto, dopo aver abbandonato per protesta la conferenza, nessuno lo degnò di uno sguardo?

Nacque così il mito della "vittoria mutilata", e giustamente Thompson conclude scrivendo che soltanto l'insipienza dei rappresentanti italiani poteva trasformare una grande vittoria militare in una grave sconfitta politica.

Gianfranco Ellero

I Cosacchi in Italia, 1944-45, a cura di Adriana STROILI, Comune di Verzegnis, 2008.

Raccogliendo in un unico volume di trecentoventi pagine gli atti dei due convegni sui Cosacchi, il Comune di Verzegnis ha dato un importante contributo alle ricerche storiche in Friuli e in Italia.

Nelle due giornate di studio sui temi denominati "Carnici e Cosacchi 60 anni dopo" (7 maggio 2005) e "I Cosacchi in Italia, 1944-45" (27 aprile 2007), fu messa a punto la complessa problematica internazionale e locale legata alla tragedia dei Cosacchi nella seconda guerra mondiale, indagata anche attraverso testimonianze dirette e la letteratura d'arte.

Ma il volume risulta importante anche perché, accanto ai contributi di studiosi italiani, contiene i testi di due studiose russe, Tatiana V. Tabolina e Nina Kauchtschwili, e di Patrizia Deotto, docente universitaria di lingua e letteratura russa; e in una ricca appendice, che occupa la seconda metà delle pagine, accoglie scritti inediti, come il diario di don Graziano Boria, parroco di Verzegnis, e di Emilio Di Lena su "una difficile ma civile convivenza", e altri che, pur essendo editi, risultano sconosciuti in Italia: è questo il caso della testimonianza di Renzo Vidoni, intitolata "I Cosacchi in Italia", pubblicata a puntate sulla rivista "L'ora di Ottawa". Vidoni scrisse il suo racconto quando scoprì che la tragedia dei Cosacchi era completamente sconosciuta in Canada. Ma anche in Italia non era nota al livello dell'opinione pubblica, e basta leggere l'incipit dell'intervento di Noemi Calzolari per rimanere convinti:

> "Il modo in cui sono venuta a conoscenza dell'occupazione cosacca della Carnia è abbastanza curioso. Ero impegnata nella trasmissione "Senti la montagna", trasmissione radiofonica di RaiUno degli anni '90, che settimanalmente veniva trasmessa da località montane di tutta Italia. Mentre preparavo la trasmissione che sarebbe andata in onda da Ovaro, Giulio Magrini mi propose un suo ricordo: una mattina, bambino, durante la guerra, si era imbattuto in animali inattesi e fantastici che stavano nel cortile di casa sua. Si trattava di cammelli. Ne fui strabiliata: cammelli? Cosa facevano dei cammelli in Carnia? Erano arrivati assieme alle truppe cosacche, fu l'ulteriore, sconcertante precisazione. Era la prima volta che sentivo parlare di una presenza militare cosacca in queste terre. Seppure avessi letto "Illazioni su una sciabola" di Claudio Magris, e mi fossi appassionata al racconto, e sapessi che l'atamano Krasnof era esistito realmente, avevo schedato nel mio archivio mentale quel testo come un'opera d'invenzione...".

Anche Noemi Calzolari, come Renzo Vidoni, volle diffondere quella straordinaria vicenda, e creò un circostanziato documentario audiovisivo.

Il volume contiene anche un'ampia bibliografia e alcune fotografie di alto impatto emotivo fornite da Egidio Tessaro di Buja.

Gianfranco Ellero

Rivis e dintorni. Per una storia della comunità e del suo territorio, a cura di Giuliano VERONESE, Prefazione di Nicolino BORGO, Rivis, Pro loco di Rivis al Tagliamento, 2007, pagine 245.

Storia e arte a Rivis al Tagliamento: chi l'avrebbe detto che l'argomento fosse così ricco? Il merito va agli otto studiosi che hanno contribuito a realizzare questo libro (il cui arco storico abbraccia il percorso dall'età del bronzo al XX secolo), muovendosi tutti «dentro un ambito scientifico», come sottolinea Nicolino Borgo nella prefazione.

Rivis e il Tagliamento, quindi Rivis e un territorio ben più ampio dei suoi «dintorni», identificabili nel territorio dell'antica pieve, con Turrida, Redenzicco e una parte di Grions: un territorio che si estende, almeno, da Dignano a Sedegliano e Codroipo.

I Cosacchi in Italia, 1944-45, a cura di Adriana STROILI, Comune di Verzegnis, 2008.

Raccogliendo in un unico volume di trecentoventi pagine gli atti dei due convegni sui Cosacchi, il Comune di Verzegnis ha dato un importante contributo alle ricerche storiche in Friuli e in Italia.

Nelle due giornate di studio sui temi denominati "Carnici e Cosacchi 60 anni dopo" (7 maggio 2005) e "I Cosacchi in Italia, 1944-45" (27 aprile 2007), fu messa a punto la complessa problematica internazionale e locale legata alla tragedia dei Cosacchi nella seconda guerra mondiale, indagata anche attraverso testimonianze dirette e la letteratura d'arte.

Ma il volume risulta importante anche perché, accanto ai contributi di studiosi italiani, contiene i testi di due studiose russe, Tatiana V. Tabolina e Nina Kauchtschwili, e di Patrizia Deotto, docente universitaria di lingua e letteratura russa; e in una ricca appendice, che occupa la seconda metà delle pagine, accoglie scritti inediti, come il diario di don Graziano Boria, parroco di Verzegnis, e di Emilio Di Lena su "una difficile ma civile convivenza", e altri che, pur essendo editi, risultano sconosciuti in Italia: è questo il caso della testimonianza di Renzo Vidoni, intitolata "I Cosacchi in Italia", pubblicata a puntate sulla rivista "L'ora di Ottawa". Vidoni scrisse il suo racconto quando scoprì che la tragedia dei Cosacchi era completamente sconosciuta in Canada. Ma anche in Italia non era nota al livello dell'opinione pubblica, e basta leggere l'incipit dell'intervento di Noemi Calzolari per rimanere convinti:

> "Il modo in cui sono venuta a conoscenza dell'occupazione cosacca della Carnia è abbastanza curioso. Ero impegnata nella trasmissione "Senti la montagna", trasmissione radiofonica di RaiUno degli anni '90, che settimanalmente veniva trasmessa da località montane di tutta Italia. Mentre preparavo la trasmissione che sarebbe andata in onda da Ovaro, Giulio Magrini mi propose un suo ricordo: una mattina, bambino, durante la guerra, si era imbattuto in animali inattesi e fantastici che stavano nel cortile di casa sua. Si trattava di cammelli. Ne fui strabiliata: cammelli? Cosa facevano dei cammelli in Carnia? Erano arrivati assieme alle truppe cosacche, fu l'ulteriore, sconcertante precisazione. Era la prima volta che sentivo parlare di una presenza militare cosacca in queste terre. Seppure avessi letto "Illazioni su una sciabola" di Claudio Magris, e mi fossi appassionata al racconto, e sapessi che l'atamano Krasnof era esistito realmente, avevo schedato nel mio archivio mentale quel testo come un'opera d'invenzione...".

Anche Noemi Calzolari, come Renzo Vidoni, volle diffondere quella straordinaria vicenda, e creò un circostanziato documentario audiovisivo.

Il volume contiene anche un'ampia bibliografia e alcune fotografie di alto impatto emotivo fornite da Egidio Tessaro di Buja.

Gianfranco Ellero

Rivis e dintorni. Per una storia della comunità e del suo territorio, a cura di Giuliano VERONESE, Prefazione di Nicolino BORGO, Rivis, Pro loco di Rivis al Tagliamento, 2007, pagine 245.

Storia e arte a Rivis al Tagliamento: chi l'avrebbe detto che l'argomento fosse così ricco? Il merito va agli otto studiosi che hanno contribuito a realizzare questo libro (il cui arco storico abbraccia il percorso dall'età del bronzo al XX secolo), muovendosi tutti «dentro un ambito scientifico», come sottolinea Nicolino Borgo nella prefazione.

Rivis e il Tagliamento, quindi Rivis e un territorio ben più ampio dei suoi «dintorni», identificabili nel territorio dell'antica pieve, con Turrida, Redenzicco e una parte di Grions: un territorio che si estende, almeno, da Dignano a Sedegliano e Codroipo.

È Tiziana Cividini, con *Le testimonianze archeologiche* (p. 19-63), ad introdurre la storia di Rivis e dintorni, profondamente segnata dalla presenza del Tagliamento, al quale il paese deve innanzitutto il suo nome (da *rivae*). Un fiume che per molti secoli (dall'antichità, al medioevo, all'età moderna), non solo segnava un confine, ma anche era via di traffico di uomini e merci: quindi era, da un lato, elemento di separazione, dall'altra, di raccordo. Dagli anni Ottanta del Novecento, grazie alle ricerche dirette da Amelio Tagliaferri, la disponibilità di reperti archeologici ha consentito di arricchire notevolmente le notizie sul territorio di Rivis relativamente all'età antica. È soprattutto per il periodo romano (a partire dalla deduzione di Aquileia, nel 181 a.C.) che le conoscenze s'infittiscono.

Tracce indiscutibili della centuriazione, ossia della regolare suddivisione fra i coloni dell'agro aquileiese, sono tuttora individuabili e visibili; a dimostrare l'interesse e la lunga persistenza di quella partizione immediatamente successiva alla conquista romana, alcune cappelle ed ancone furono erette, a distanza di tanti secoli, proprio lungo i tracciati ortogonali della centuriazione o ai loro incroci. Quanto alle strade, abbastanza vicino all'attuale Rivis allora correva quella da Concordia al Norico; probabilmente un altro tracciato viario scendeva, da nord a sud, parallelo al Tagliamento, sulla sinistra del fiume, consentendo di superarlo (o di navigarlo su imbarcazioni) in diversi punti. Ad un'attività commerciale che in età romana interessava il territorio di Rivis rimandano alcuni reperti archeologici: un frammento di stadera di bronzo e dei pesi da bilancia, di piombo o pietra; alla vita quotidiana si collegano una decina di monete e un peso da telaio in terracotta, mentre un frammento di anfora proveniente dal Mediterraneo orientale apre quest'angolo del Friuli su vasti orizzonti.

Villiam Pagnucco (al quale si deve la prima idea del volume) è autore di *Rivis nel Medioevo* (p. 65-98). Proprio in un documento di quest'età, compare per la prima volta il nome del paese: si tratta di una bolla di papa Urbano III, datata al 1186, con l'elenco delle pievi appartenenti alla diocesi di Concordia (oggi Concordia-Podenone). Quindi allora il paese aveva una chiesa battesimale, polo di vita cristiana per il territorio fra Redenzicco, a nord, una parte di Grions, ad est, e, appunto, Rivis, a sud, comprendendo Turrida; a ovest, il Tagliamento costituiva il confine della pieve, ma non, qui, quello diocesano: infatti, non tutto il territorio del vescovo di Concordia era compreso fra questo fiume, a est, e il Livenza, a ovest. Tale situazione perdurò fino al 1818, quando il nostro territorio fu sottoposto alla diocesi di Udine, erede di quella aquileiese. D'altronde, più a nord di Rivis, anche la pieve di Forgaria, pur appartenendo allora ad Aquileia (oggi, al capoluogo friulano), era (ed è) non sulla sinistra del Tagliamento, ma sulla destra (a ovest).

Lo studio di Pagnucco si svolge, da una parte, su di un puntuale esame degli studi precedenti, dovuti ai maggiori storici del Friuli, ormai trapassati (Pio Paschini, Ernesto Degani, Carlo Guido Mor), cui si aggiungono Donata Degrassi e l'antropologo Gaetano Perusini e i minori studiosi dell'argomento: Antonio Pressacco, Guglielmo Biasutti, Ferruccio Carlo Carreri e Franco Del Colle; d'altra parte, lo studio di svolge sull'esame di documenti medievali (giunti a noi per lo più il copia), di cui due vengono pubblicati nella trascrizione di Enrica Capitanio.

Dopo il 1186, Rivis non è più indicata come capopieve, ma come semplice cappella, dipendente dalla pieve di Turrida, paese prima non inserito nell'elenco. Che cosa era accaduto? Per motivi che non conosciamo, il centro della piccola circoscrizione ecclesiastica fu spostato da Rivis a Turrida, come, analogamente, nel secolo successivo avvenne per un'altra sede pievana della diocesi di Concordia: quella di Torre, a vantaggio di Pordenone, che l'aveva surclassata in importanza ed era irresistibilmente lanciata verso un futuro di città.

Una disputa del 1391 sembra complicare ulteriormente la situazione. Si tratta di una lite per diritti di pascolo sul territorio di Redenzicco, Turrida, Rive e metà di Grions, rivendicati da uomini della pieve di San Giorgio della Richinvelda, la quale si estendeva esattamente sulla parte opposta del Tagliamento. Uno dei testimoni escussi dichiarò che quei villaggi «sunt de supradicta plebe Sancti Georgii». Pagnucco interpreta (con una forzatura) il «sunt» come «fuerunt», cioè come un riferimento al passato, quando, prima dell'erezione,

per distacco da San Giorgio, della pieve di Rivis, il territorio di quest'ultima avrebbe fatto parte di quello di San Giorgio. Anche se quest'ipotesi è certamente sostenibile e va ad onore della perspicacia di Pagnucco, non lo è la forzatura interpretativa. Infatti senza dubbio il teste si riferiva alla situazione a lui contemporanea: in quel contesto, il termine «pieve» non indicava una circoscrizione ecclesiastica, bensì una civile (militare o fiscale), come induce a ritenere la coeva situazione carnica, dove le circoscrizioni militari minori corrispondevano ai territori delle pievi; qui ogni anno i capifamiglia eleggevano un capitano, detto 'minore', per distinguerlo da quello al comando di ciascun quartiere della subregione montuosa.

A Giuliano Veronese, curatore del libro, si deve il contributo *L'assetto istituzionale del Friuli in età moderna. Rivis e la contea di Belgrado* (p. 99-111), con un'ampia introduzione istituzionale e sociale sul Friuli nei secoli in cui esso fece parte della Terraferma veneta, vale a dire, dalla conquista da parte di Venezia (1420) al trattato di Campoformio (1797). La vittoria veneziana lasciò intatti (come altrove) i poteri degli aristocratici locali, in particolare per quanto riguardava l'amministrazione della giustizia, che arrivava fino alla possibilità di comminare la condanna capitale. Ma tra la fine del Cinquecento e l'inizio del Seicento, Venezia intervenne per limitare i poteri dei giusdicenti, fra i quali, agli antichi castellani si erano aggiunti dei nobili provenienti dalla Dominante.

Rivis appartenne alla contea di Belgrado, sottoposta ai potenti Savorgnan, dal 1515 al 1806 (salvo una breve interruzione, nel 1797-1798). In realtà, non erano i nobili ad amministrare personalmente la giustizia, ma un loro capitano, i cui principali collaboratori erano un cancelliere e un gastaldo: quest'ultimo si occupava soprattutto dell'esazione di dazi ed altre tasse e dei controlli per ostacolare il contrabbando. Il lavoro di Veronese riguarda in senso ampio i feudi dei Savorgnan, toccando anche altri argomenti relativi a questi giusdicenti: la guida delle milizie popolari (le cernide), i diritti di patronato su qualche chiesa e la protezione di gruppi di Ebrei, prestatori di denaro, di cui essi incoraggiavano l'insediamento. Per questo contributo, l'autore ha consultato della documentazione inedita conservata nell'Archivio di Stato di Venezia e i testi, fondamentali, di Furio Bianco, ma nell'elenco delle opere utilizzate si nota l'assenza di quelle di Luciana Morassi e di Giuseppe Trebbi sulla storia del Friuli in età veneziana (pubblicati, rispettivamente, nel 1997 e nel 1998).

Sempre relativamente all'età moderna, ecco, di Michelangelo Marcarelli, *Storia di un processo. Rivis – Belgrado, novembre 1611 – marzo 1612* (p. 113-127): si tratta di un truce fatto di sangue e del suo seguito, dei quali furono protagonisti due uomini di Rivis. Per vendicarsi di uno scherzo particolarmente sgradevole e della derisione che n'era seguita, ma anche perché minacciato dall'offensore, un certo Zuanne Pangon aveva accoltellato a morte Zuan Maria Masotto; dopo la denuncia al cancelliere di Belgrado, sporta dal degano (sindaco) di Rivis, fu istruito il processo, le fasi del quale sono riportate in un fascicolo conservato nell'Archivio di Stato di Udine. Ne emerge un quadro sociale in cui l'omicidio non era raro e in cui l'"onore", ossia la reputazione di fronte ai compaesani, aveva grande importanza. Le testimonianze si susseguivano; l'assassino cercò di difendersi sostenendo che il Masotto era caduto sul suo coltello (!), ma maggiore peso, per la difesa, ebbe la constatazione che poco prima dell'omicidio il Pangon era stato fatto segno di un pericoloso lancio di sassi da parte del Masotto e di suo figlio. Scorre dinanzi ai nostri occhi un piccolo mondo rurale, con legami di parentela, di vicinanza e di padrinato, che avrebbe risolto anche da solo la questione, senza ricorrere al tribunale del giusdicente. La soluzione fu duplice, venendo sia dalla famiglia dell'ucciso, sia dal giudice: quest'ultimo condannò l'assassino a una pena pecuniaria (non, quindi, alla pena capitale, né al servizio come vogatore forzato su di una galea di Venezia, pene comminate in altri casi di omicidio); ma, prima della sentenza, anzi, a solo due settimane dal delitto, grazie alla mediazione del parroco di Turrida e di un mastro artigiano di Coderno, Zuanne Pangon si era incontrato con due fratelli di Zuan Maria, Angelo e Mattia, i quali, anche a nome dei quattro figli dell'ucciso, gli avevano stretto la mano ed avevano scambiato con lui il bacio della pace. L'avvenimento, svoltosi, in modo ufficiale, nella casa di un notaio, aveva coronato gli sforzi dei compaesani per impedire il sorgere di una spirale di vendette e riportare a Rivis la concordia. Molti episodi analoghi, risa-

lenti anche agli ultimi secoli del medioevo, mostrano le iniziative di ecclesiastici, frati e confraternite per il ristabilimento della pace.

I tre contributi successivi, che complessivamente coprono quasi cento pagine (sulle 245 del libro) sono di Enrica Capitanio, alla quale si deve, nelle rispettive Appendici, anche l'edizione di altri documenti, che riportano altrettanti spaccati di vita: fra essi, descrizioni di mulini; la denuncia al vescovo, da parte dei fedeli, di un parroco divenuto pazzo; gli obblighi del cappellano di Rivis; contratti con artigiani ed artisti ... Si aggiungono tre elenchi: dei pievani di Turrida, dei cappellani e dei parroci di Rivis e dei sacerdoti originari del medesimo paese.

Nel suo primo contributo, la Capitanio ricostruisce un aspetto importante della vita economica del territorio con *La roggia e i mulini di Rivis. "Super quodam molendino assentato et possito in villa Ripparum Tiliamenti."* (p. 129-166). Il rapporto del paese «e dintorni» con le acque non riguarda solo quelle del Tagliamento, ma anche una roggia, derivata dal fiume, che muoveva le ruote di mulini e battiferro. Il numero, le caratteristiche e le vicende di questi opifici coprono un arco cronologico amplissimo (dal 1268 al XX secolo) ed hanno richiesto un accurato lavoro sulla documentazione inedita, costituita sia da scritti, sia da mappe catastali e conservata nell'Archivio di Stato di Udine, in quelli parrocchiali di Dignano, Pozzo di Codroipo e Turrida e, infine, nella Biblioteca Civica di Udine. La storia di Rivis fu ampiamente condizionata sia dal fiume, sia dalla roggia, soprattutto con l'alluvione del 1706, che costrinse gli abitanti a ricostruire il villaggio più in alto, su beni comunali, con l'autorizzazione del giusdicente, Girolamo Savorgnan.

Ma anche in periodi nei quali la natura era tranquilla, si verificavano contrasti fra mugnai ed allevatori, perché i primi avevano bisogno della forza delle acque, mentre i secondi ne temevano le devastazioni, che rendevano ghiaiosi terreni in precedenza prativi. Né l'utilizzo dell'acqua da parte degli opifici era una questione solo 'privata': infatti i diritti sulle acque appartenevano allo stato, quindi alla Repubblica di Venezia, che per mezzo dei Savorgnan, li concedeva con apposite 'investiture', per un censo che andava ai giusdicenti. Gli elenchi dei debitori sono ricostruiti per molte generazioni.

Un altro aspetto molto importante della storia del paese è quello della cura d'anime, sviluppato da Capitanio in *Rivis da cappellania a parrocchia* (p. 167-198). Come si è visto, dal XIII secolo la chiesa di Rivis era cappella dipendente dalla pieve di Turrida; essa divenne parrocchia autonoma soltanto nel 1957. Ma già nel Cinquecento l'edificio di culto, intitolato a Santa Margherita, aveva il fonte battesimale e la custodia dell'eucarestia; dal secolo successivo, un cappellano, scelto dall'assemblea dei capifamiglia (la vicinia) ed approvato dal pievano di Turrida, divideva con quest'ultimo le celebrazioni religiose e la cura delle anime, di cui un aspetto molto importante erano le confessioni; nel XVIII secolo il cappellano affiancava all'insegnamento della dottrina cristiana, l'alfabetizzazione dei bambini, come vero e proprio maestro di scuola. Contemporaneamente, si verificavano svariati tentativi degli abitanti di Rivis di ottenere una maggiore autonomia rispetto alla pieve e, infine, l'indipendenza parrocchiale: tentativi protrattisi, con tenacia, per tutto l'Ottocento e per metà del Novecento. Fino ad allora, restò stretto il legame con la pieve di Turrida, che si esplicava soprattutto nella partecipazione, da parte del cappellano e dei laici di Rivis, alla celebrazione di alcune solennità.

Però a Rivis «e dintorni», in passato esistevano ben tre chiese intitolate a Santa Margherita: una presso Turrida (oggi scomparsa), mentre un'altra, nella parte bassa del territorio di Rivis, oggi è intitolata a San Girolamo, e la più recente è la parrocchiale. La Capitanio ricostruisce la storia delle ultime in *Le due (tre) chiese di S. Margherita* (p. 199-218). Santa Margherita «nel Basso» è stata descritta da Giuseppe Marchetti come una costruzione del tardo '400, completamente rimaneggiata nel '600; oggi è cimiteriale. Dopo la disastrosa alluvione del 1706, non solo il paese, ma anche una nuova chiesa furono costruiti in posizione più elevata e quindi più sicura: l'intitolazione a San Girolamo con ogni probabilità costituiva un atto di omaggio al generoso Savorgnan. Per quanto si riferisce alla chiesa vecchia, nel XVI secolo, due suoi altari erano dedicati ai rispettivi patroni di due confrater-

nite, quella dei Santi Gottardo e Giuseppe e quella di Santa Maria. Tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, i titoli delle due chiese furono invertiti. Visite pastorali e libri di conti registrarono, nel tempo, l'aspetto delle chiese e gl'interventi finanziari relativi ad esse.

Gli ultimi tre contributi riguardano gli aspetti artistici delle due chiese, completando gradevolmente il contenuto del libro. Il primo studio, *Artisti a Rivis* (p. 219-229) di Matteo Gardonio prende l'avvio dalla chiesa vecchia, dove alla metà del Cinquecento Marco Tiussi di Spilimbergo, modesto ma efficace epigono del Pordenone, per incarico delle due confraternite locali dipinse ad affresco i rispettivi titolari, presso i quali sono inginocchiati, in preghiera, gli stessi confratelli. Sulla facciata un gigantesco San Cristoforo, oggi molto deteriorato, garantiva la sua protezione ai viandanti che si rivolgevano a lui. Circa le altre opere artistiche (o, semplicemente, di buon artigianato) della chiesa nuova, vi è una pala d'altare (del XVII secolo) dell'udinese Bernardino Grando, raffigurante la *Madonna col Bambino con le sante Margherita ed Agata*; del secolo successivo, il quadro *Lo sposalizio mistico di s. Caterina* e, del XIX, in stile neorinascimentale, l'altar maggiore. Una bella fotografia ritrae il coro della chiesa dopo la ridipintura del 1963, da parte di Silvio Pavon.

Preziosi lavori di restauro hanno restituito alla visibilità sia gli affreschi della chiesa vecchia, sia la pala di quella nuova, come hanno scritto Stefano Mursia, ne *Il restauro degli affreschi di S. Girolamo* (p. 231-237) e Francesca Tonini ne *Il restauro della pala di Rivis* (p. 240-245). Mursia, assegnando al XVI secolo la ricostruzione della chiesa, descrive dettagliatamente la complessa opera del restauratore; l'emergere degli affreschi con i santi e i loro devoti da una scialbatura che aveva ricoperto l'abside e l'aula ha restituito a Rivis un pezzo della sua storia. Ancora più analitica riesce la descrizione del restauro riportata nell'ultimo contributo, con l'efficace confronto fra le disastrose condizioni della pala d'altare della Madonna prima dell'intervento e il godibile risultato finale, dove le immagini sacre sono state nuovamente offerte alla preghiera.

Anche se, per quanto riguarda i testi, sarebbe stata gradita una maggiore accuratezza della stampa, *Rivis e dintorni* è un libro che si apprezza per l'ampio uso di fonti inedite, per lo scavo documentario, per il contributo alle conoscenze storiche e, infine, per l'utile e pregevole apparato d'immagini.

Flavia De Vitt

Il "fattore religioso" nell'Europa centro-orientale: dimensione storica e aspetti sociali. Atti del 38° convegno dell'Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei. Gorizia, 25-27 novembre 2004, a cura di M. Grusovin, Gorizia, ICM, 2005, 286 pp.

Il volume raccoglie gli atti del 38° Convegno internazionale organizzato dall'Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei di Gorizia, dedicato all'analisi della dimensione religiosa e dei suoi rapporti con quella storico-politica, sociale e culturale nei Paesi dell'Europa centro-orientale. I relatori, molti dei quali provenienti dai Paesi in questione, hanno focalizzato l'attenzione in particolare sul periodo compreso tra gli anni '60 e oggi, offrendo, in sedici interventi, un ritratto delle condizioni sociopolitiche e religiose dell'Europa centro-orientale, prima e dopo il crollo del comunismo sovietico.

Il primo contributo è quello di Sante Graciotti, *La religione abusata nella storia dell'Europa bipartita*. Si tratta di un'introduzione generale ai temi sviluppati nel convegno: l'autore affronta infatti il problema dell'uso distorto della religione in Europa a partire dall'alto medioevo fino ad oggi. Egli considera la spaccatura confessionale fra cattolici e ortodossi come il segno di una cesura culturale e politica tra Europa occidentale e orientale, risalente a tempi precristiani e mai sanata. Se già nell'antichità scrittori dell'Occidente latino, come Virgilio e s. Girolamo, avevano parlato dei popoli dell'Europa orientale, di lingua greca, come di gente «falsa e inaffidabile» (p. 12), i rapporti tra Est e Ovest si deteriorarono ulteriormente nel

nite, quella dei Santi Gottardo e Giuseppe e quella di Santa Maria. Tra la fine del Settecento e l'inizio dell'Ottocento, i titoli delle due chiese furono invertiti. Visite pastorali e libri di conti registrarono, nel tempo, l'aspetto delle chiese e gl'interventi finanziari relativi ad esse.

Gli ultimi tre contributi riguardano gli aspetti artistici delle due chiese, completando gradevolmente il contenuto del libro. Il primo studio, *Artisti a Rivis* (p. 219-229) di Matteo Gardonio prende l'avvio dalla chiesa vecchia, dove alla metà del Cinquecento Marco Tiussi di Spilimbergo, modesto ma efficace epigono del Pordenone, per incarico delle due confraternite locali dipinse ad affresco i rispettivi titolari, presso i quali sono inginocchiati, in preghiera, gli stessi confratelli. Sulla facciata un gigantesco San Cristoforo, oggi molto deteriorato, garantiva la sua protezione ai viandanti che si rivolgevano a lui. Circa le altre opere artistiche (o, semplicemente, di buon artigianato) della chiesa nuova, vi è una pala d'altare (del XVII secolo) dell'udinese Bernardino Grando, raffigurante la *Madonna col Bambino con le sante Margherita ed Agata*; del secolo successivo, il quadro *Lo sposalizio mistico di s. Caterina* e, del XIX, in stile neorinascimentale, l'altar maggiore. Una bella fotografia ritrae il coro della chiesa dopo la ridipintura del 1963, da parte di Silvio Pavon.

Preziosi lavori di restauro hanno restituito alla visibilità sia gli affreschi della chiesa vecchia, sia la pala di quella nuova, come hanno scritto Stefano Mursia, ne *Il restauro degli affreschi di S. Girolamo* (p. 231-237) e Francesca Tonini ne *Il restauro della pala di Rivis* (p. 240-245). Mursia, assegnando al XVI secolo la ricostruzione della chiesa, descrive dettagliatamente la complessa opera del restauratore; l'emergere degli affreschi con i santi e i loro devoti da una scialbatura che aveva ricoperto l'abside e l'aula ha restituito a Rivis un pezzo della sua storia. Ancora più analitica riesce la descrizione del restauro riportata nell'ultimo contributo, con l'efficace confronto fra le disastrose condizioni della pala d'altare della Madonna prima dell'intervento e il godibile risultato finale, dove le immagini sacre sono state nuovamente offerte alla preghiera.

Anche se, per quanto riguarda i testi, sarebbe stata gradita una maggiore accuratezza della stampa, *Rivis e dintorni* è un libro che si apprezza per l'ampio uso di fonti inedite, per lo scavo documentario, per il contributo alle conoscenze storiche e, infine, per l'utile e pregevole apparato d'immagini.

Flavia De Vitt

Il "fattore religioso" nell'Europa centro-orientale: dimensione storica e aspetti sociali. Atti del 38° convegno dell'Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei. Gorizia, 25-27 novembre 2004, a cura di M. GRUSOVIN, Gorizia, ICM, 2005, 286 pp.

Il volume raccoglie gli atti del 38° Convegno internazionale organizzato dall'Istituto per gli Incontri Culturali Mitteleuropei di Gorizia, dedicato all'analisi della dimensione religiosa e dei suoi rapporti con quella storico-politica, sociale e culturale nei Paesi dell'Europa centro-orientale. I relatori, molti dei quali provenienti dai Paesi in questione, hanno focalizzato l'attenzione in particolare sul periodo compreso tra gli anni '60 e oggi, offrendo, in sedici interventi, un ritratto delle condizioni sociopolitiche e religiose dell'Europa centro-orientale, prima e dopo il crollo del comunismo sovietico.

Il primo contributo è quello di SANTE GRACIOTTI, *La religione abusata nella storia dell'Europa bipartita*. Si tratta di un'introduzione generale ai temi sviluppati nel convegno: l'autore affronta infatti il problema dell'uso distorto della religione in Europa a partire dall'alto medioevo fino ad oggi. Egli considera la spaccatura confessionale fra cattolici e ortodossi come il segno di una cesura culturale e politica tra Europa occidentale e orientale, risalente a tempi precristiani e mai sanata. Se già nell'antichità scrittori dell'Occidente latino, come Virgilio e s. Girolamo, avevano parlato dei popoli dell'Europa orientale, di lingua greca, come di gente «falsa e inaffidabile» (p. 12), i rapporti tra Est e Ovest si deteriorarono ulteriormente nel

medioevo, nonostante i tentativi di dialogo tra Roma e Costantinopoli. La frattura si allargò con l'ascesa di Mosca a rappresentante, sul piano culturale, politico e religioso, dell'Europa dell'Est. Altri esempi mostrano il contrasto fra Est e Ovest: in Russia, il mito di Mosca "terza Roma"; in Occidente, le opinioni di chi, come Mazzini, considerava la Russia ottocentesca un Paese arretrato politicamente e socialmente, e quindi tale da non poter essere considerato "Europa". Se lo zar Pietro il Grande, nel Settecento, si impegnò per occidentalizzare la Russia, l'Ottocento e il Novecento videro, anche per reazione a un'occidentalizzazione forzata, il riproporsi in Russia di diversi movimenti (come lo slavofilismo e l'euroasiatismo) che rifiutavano l'Europa occidentale «con la sua cultura, il suo progresso tecnico, il suo razionalismo e [...] il suo cristianesimo, romano – cioè cattolico – e germanico – cioè protestante» (p. 14). Tuttavia, nel sec. XIX ci furono anche tentativi di dialogo ecumenico (J. de Maistre, N. Gogol'): d'altronde, dal Settecento fino agli inizi dell'Ottocento, in Russia i corsi di teologia furono impostati sulle acquisizioni della Scolastica occidentale. Il dialogo ecumenico si interruppe con la Rivoluzione d'Ottobre del 1917, sia per le persecuzioni dei bolscevichi nei confronti degli ortodossi, sia perché, più tardi, i sovietici utilizzarono l'euroasiatismo per rimarcare l'opposizione tra Oriente e Occidente. Con il crollo del regime sovietico ateo, sono ricomparsi la «tradizionale confusione dei due piani da parte dei russi, il religioso e il politico, e lo sfruttamento del primo in funzione del secondo» (p. 19), insieme con la convinzione statale che la Chiesa ortodossa, depositaria del cristianesimo "puro", sia l'istituzione in grado di fondare l'identità della Russia, e che quindi Stato e Chiesa ortodossa debbano collaborare come ai tempi degli zar.

L'autore ricorda anche gli inviti del Vaticano II a lavorare per l'ecumenismo; inviti raccolti per esempio da quei cattolici croati e polacchi che dai primi anni Sessanta pubblicarono riviste contenenti traduzioni di articoli già usciti in Occidente, dialogando con gli ortodossi (e addirittura con i marxisti) su questioni di filosofia, teologia, storia e politica. Da notare poi l'impegno di Giovanni XXIII (attento al dialogo interconfessionale e metaideologico) e di Paolo VI, che inaugurò la cosiddetta *Ostpolitik*, cioè «l'azione diplomatica della Santa Sede verso gli stati comunisti» (p. 23). Ma non è mai stato facile seguire le indicazioni del Vaticano II: basti pensare per esempio alla Polonia dove, nonostante la fondazione di centri di ricerca e collegi finalizzati a ristabilire, dopo la seconda guerra mondiale, buoni rapporti tra i polacchi (cattolici) e la minoranza ucraina (ortodossa e greco-cattolica), permangono tensioni fra le due comunità.

Di carattere sociologico è l'intervento di EMIL BRIX, *Le Chiese come componente della società civile europea*. Vi si affronta il tema della costruzione della nuova Europa, dopo il crollo del Muro (1989). L'Europa dell'Est ha ora l'opportunità di accogliere la democrazia e l'economia di mercato dell'Occidente; ma lo Stato, all'Est come all'Ovest, può essere oggi l'unico artefice di una nuova società? L'autore ritiene di no, poiché gli stati europei tendono ad affrontare le questioni sociopolitiche facendo leva solo sulle proprie potenzialità economiche. Per costruire l'Europa unita va invece riscoperto anche l'aspetto storico, etnico, politico e religioso dei singoli Paesi europei, valorizzando sia le identità nazionali, sia i fattori culturali comuni. Un ruolo centrale è quello delle Chiese, che possono collaborare all'attuazione delle riforme sociali e devono contribuire alla riscoperta della religione, dimensione culturale imprescindibile e «fattore che rafforza l'identità della costruzione comunitaria» (p. 48).

Segue la relazione di IGOR ŠKAMPERLE, *Cattolicesimo in Slovenia tra ideologie laiche, sentimento sociale e devozione*. L'autore tratta brevemente delle modalità di presenza del cattolicesimo in Slovenia dall'alto medioevo ad oggi, e dei suoi rapporti con il protestantesimo prima e con il regime comunista di Tito poi. In Slovenia troviamo sia il cattolicesimo (predominante), sia il protestantesimo. Quest'ultimo ha contribuito all'affermazione dell'uso della lingua slovena nella liturgia (per esempio traducendo in sloveno Antico Testamento e Nuovo Testamento). Il cattolicesimo (la Controriforma) ha sviluppato, per reazione, forme devozionali attente alla sensibilità popolare, come i pellegrinaggi. Con il regime di Tito, i cattolici in particolare, che durante la seconda guerra mondiale si batterono nella milizia

volontaria anticomunista, sono stati uccisi, gettati nelle foibe o esiliati, e la dimensione religiosa è stata fortemente ridimensionata. Il problema della Slovenia post-comunista, quindi, non è solo quello di costruire un sistema democratico e abbracciare un'economia di mercato di tipo occidentale, ma anche quello di riscoprire la dimensione religiosa, sottraendosi alla nuova minaccia del consumismo. Affinché ciò avvenga, è necessario riabituare i giovani a vivere l'esperienza del sacro, rispondendo con un linguaggio a loro accessibile alle domande di senso che essi pongono.

ERNST CHR. SUTTNER, nel suo intervento *Il cardinale Alojz Stepinac arcivescovo di Zagabria nelle turbolenze del suo secolo*, si sofferma «principalmente sulle difficili e mutevoli condizioni» in cui Stepinac (n. 1898-m. 1960) «ha operato» – dovute alla presenza, nella Croazia del tempo, di tre dittature – e sulla «coerenza» con cui egli ha affrontato la situazione, mantenendosi fedele allo stato, senza però cedere a compromessi lesivi della dignità umana. L'autore spiega che già nell'Impero asburgico di fine Ottocento molti popoli slavi, come i Serbi ed i Croati, si battevano per l'autonomia, mentre contemporaneamente si cercava di riunirli «in una grande e ampia nazione culturale [...] che si sarebbe detta "jugoslava", ossia "slavo-meridionale"», dove cattolici e ortodossi potessero convivere e nella quale si arrivasse a costruire, col tempo, anche un'unità politica (p. 73). Da giovane, Stepinac sostenne appunto lo jugoslavismo. Nel 1919 nacque il Regno dei Serbi, Croati e Sloveni, caratterizzato dalle mire egemoniche serbe e dai contrasti tra cattolici e ortodossi. Ciò finì per agevolare l'instaurazione della prima dittatura: nel 1928 Alessandro I, abrogata la costituzione, diede vita al Regno di Jugoslavia, cercando di realizzare il progetto della "Grande Serbia" e di rendere l'ortodossia religione di stato, perseguitando i Croati (e in generale gli jugoslavi) cattolici. Stepinac denunciò l'atteggiamento serbo. La seconda sfida da affrontare per Stepinac fu, dagli anni Quaranta, quella del nazismo e degli *Ustaša*, appoggiati da Hitler: essi, animati da un forte nazionalismo, avviarono una pulizia etnica di cui fecero le spese i Serbi. Inoltre costrinsero a convertirsi al cattolicesimo buona parte di quei Croati che erano ortodossi da generazioni: era infatti viva (allora come oggi) la convinzione dell'esistenza di uno stretto legame tra etnia e confessione religiosa, per cui per esempio un croato non può che essere cattolico, e un serbo non può che essere ortodosso. Così, cambiare confessione religiosa significa entrare a far parte dell'altra etnia o nazione. In polemica con il regime, Stepinac invitò i sacerdoti a verificare la sincerità di quanti dichiaravano di volersi convertire. Egli, seguendo le indicazioni dell'ecclesiologia cattolica di allora – che considerava lontani dalla Chiesa di Cristo i non-cattolici – auspicava, probabilmente, che il maggior numero possibile di ortodossi si convertisse al cattolicesimo; tuttavia, non avallava le conversioni forzate. Non a caso, accolse nella Chiesa cattolica molti falsi convertiti, anche Ebrei, per salvare loro la vita. Infine, durante il regime comunista di Tito, Stepinac rifiutò la proposta del dittatore di istituire «una Chiesa indipendente da Roma, che non sarebbe stata croata, bensì jugoslava» (p. 83). Condannato nel 1946 ai lavori forzati, fu liberato dal campo di prigionia nel 1951, rimanendo agli arresti domiciliari fino alla morte.

La relazione di ZOLTAN BALOG si intitola *Come il comunismo morente ha cambiato il legame tra* natio *e* confessio. *L'esempio ungherese*. L'autore tratta del mutamento di rapporti intercorso, con la caduta del comunismo, tra *natio* (nel senso di identità collettiva, nazionale) e *confessio* (nel senso di confessione religiosa). Egli fa riferimento all'Ungheria, dove il legame tra queste due dimensioni è sempre stato molto forte: per esempio, il Paese ha sempre avvertito come caratterizzante, a livello sociale, la presenza del protestantesimo, a tal punto che "ungherese" e "seguace della Chiesa riformata" sono considerati sinonimi (anche se oggi i protestanti costituiscono una minoranza). Il comunismo ha inutilmente tentato di sradicare le tradizioni culturali e religiose dei gruppi etnici. Oggi esse riemergono. Il rapporto tra identità nazionale e confessione religiosa va però costruito nel tempo, valorizzando le peculiarità di ogni confessione. In Ungheria, ciò sta avvenendo nella misura in cui le Chiese storiche «tentano di riacquisire il loro importante ruolo sociale svolgendo compiti

sociali», per esempio nel settore dell'istruzione, rappresentando «le principali alternative alle istituzioni statali» (p. 103). Ciò, tuttavia, non è facile, perché le Chiese tendono a considerare la società come del tutto priva, dopo anni di comunismo, di valori morali, e molto spesso le associazioni laiche vedono nella Chiesa un'istituzione lontana dalla mentalità della società odierna. In altri casi invece troviamo, come reazione ad anni di ateismo forzato, un sincero interesse per il cristianesimo. A questo proposito, le scuole cattoliche ungheresi dovrebbero interagire meglio col mondo giovanile, per rendere la Chiesa ungherese più consapevole delle esigenze sociali e porla così in grado di collaborare alla costruzione di una società allo stesso tempo nuova e ricca di tradizione.

Segue l'intervento di IOAN-MARIUS BUCUR, *La Romania nell'*Ostpolitik *vaticana*. L'autore parla dei tentativi messi in atto dal Vaticano, a partire dalla prima metà degli anni Sessanta (Giovanni XXIII e Paolo VI) fino ai primi anni Ottanta (Giovanni Paolo II), di ripristinare normali relazioni diplomatiche con la Romania, nel contesto dell'*Ostpolitik* vaticana finalizzata a cercare il dialogo con i regimi comunisti dell'Est. Secondo la Santa Sede, ciò avrebbe dovuto anche permettere alla Chiesa cattolica di esercitare l'evangelizzazione, grazie ad un clero riconosciuto tanto dal Vaticano quanto dai regimi comunisti, e avrebbe favorito la ripresa del dialogo ecumenico con gli ortodossi. I regimi comunisti in generale vedevano l'*Ostpolitik* vaticana come un'opportunità per intraprendere un dialogo con l'Occidente; per gli Stati satelliti dell'URSS in particolare, l'*Ostpolitik* era un modo per dimostrare la loro buona volontà nell'«abbandonare la politica del terrore – quale principale strumento di governo – a favore del consenso, il che implicava l'ammissione di concessioni verso la religione» (p. 105). La Romania costituì però un'eccezione: i risultati ottenuti dal Vaticano furono scarsi. Dal 1948 le autorità di Bucarest avevano posto fuori legge la Chiesa greco-cattolica, costringendo i suoi fedeli alla clandestinità o a entrare nella Chiesa ortodossa, e la posizione del regime, appoggiato dalla Chiesa ortodossa stessa, è rimasta immutata fino al 1989. Anche la Chiesa romano-cattolica si trovava in forte difficoltà, e a questo proposito il regime è sempre stato restio ad avviare un dialogo. Ciò «ha la sua origine, secondo alcune opinioni, nell'ossessione dei comunisti romeni di affermare la propria autonomia dentro il blocco comunista» (p. 107). Ma il regime non poté ignorare l'eco del Vaticano II, al punto da essere costretto, per evitare l'isolamento all'interno dello stesso blocco comunista, a concedere ad alcuni prelati romano-cattolici di partecipare alle ultime due sessioni del Concilio (1964-1965). Ciò permise al card. Agostino Casaroli di ottenere la collaborazione del vescovo Petru Pleşca, e di parlare con l'ambasciatore rumeno in Italia, Cornel Burtică, al quale sottopose (inutilmente) il problema della situazione della Chiesa cattolica (greca e latina) rumena (prelati in carcere, soppressione di diocesi...). Tra i pochi successi ottenuti dal Vaticano negli anni '70-'80, l'autore ricorda la nomina di alcuni vescovi scelti d'intesa con il governo, tra cui mons. Ian Robu, rumeno. A poco servirono anche gli incontri tra Paolo VI e le autorità rumene, in particolare con Ceauşescu nel 1973, anche se in quest'occasione il regime decise di allentare le persecuzioni contro i greco-cattolici. Dopo l'incontro tra Paolo VI e Ceauşescu ripresero i contatti per l'elaborazione comune di uno statuto che regolamentasse la presenza della Chiesa romano-cattolica nel Paese: i tentativi fallirono, sia perché il Vaticano non intendeva abbandonare i greco-cattolici, sia perché l'ultimo progetto di statuto proposto avrebbe assicurato ai romano-cattolici una posizione migliore di quanto il regime intendesse concedere. Al 1982 risale l'intervento di Giovanni Paolo II a favore dei greco-cattolici, che ha suscitato le proteste della Chiesa ortodossa rumena. Solo nel 1989 è stato elaborato uno statuto accettato sia dal Vaticano, sia dal governo rumeno.

Il contributo di CIRIL JANČIŠIN, *In viaggio verso la piena libertà: la religiosità in Slovacchia dopo il 1989*, presenta la situazione della Chiesa (in particolare quella cattolica) in Slovacchia, dalla "rivoluzione di velluto" del 1989 fino ad oggi. La popolazione può vivere liberamente la propria fede: funzioni religiose, incontri biblici, scuola cattolica e catechesi sono sempre più frequentati, e crescono le vocazioni. Gli Slovacchi danno poi molta impor-

tanza alla devozione popolare. Tuttavia, c'è una «spaccatura [...] tra la vita religiosa e la vita pubblica», che è frutto «certamente» del comunismo, ma anche del capitalismo, del secolarismo e del consumismo di oggi, e che si traduce, per esempio, nella pratica diffusa dell'aborto o del divorzio (p. 118). L'autore si sofferma poi sul ruolo di Giovanni Paolo II per «lo sviluppo della religiosità in Slovacchia». Il papa ha sottolineato l'importanza della presenza di un'università cattolica e di una radio cattolica nel Paese, dando indicazioni di carattere pastorale e incoraggiando i vescovi a dialogare «con il mondo della cultura» e con la società (p. 119). L'autore ricorda infine il forte sviluppo dell'ecumenismo.

L'intervento di JOHANNES SPARSBROD, *Le sfide di una Chiesa minoritaria in una società pluralistica*, affronta il problema dell'urgenza della missione nell'ex Germania Est, dove oggi «la maggioranza della popolazione non appartiene più ad alcuna religione e, anzi, si definisce atea» (p. 133). La Chiesa (principalmente luterana) dell'ex Germania Est deve affrontare la sfida dell'evangelizzazione in una società secolarizzata, che considera la religione come un fatto esclusivamente privato: ciò, non solo a causa del comunismo, ma anche del pluralismo culturale, etico e religioso che si è affermato dopo la riunificazione delle due Germanie e l'apertura delle frontiere in Europa, e che è diffuso in tutto il Vecchio Continente. Nell'ex Germania Est in particolare, si tende a ricorrere alla Chiesa solo come ad un servizio "sociale", che aiuti ad affrontare situazioni difficili come la malattia. D'altro lato, «il ricorso alla religione in momenti particolari dell'esistenza indica che esiste un bisogno religioso, che potremmo definire "religiosità elementare"» (p. 136). È quindi indispensabile riscoprire la missione e ripensarne le modalità: non si tratta di convertire, ma innanzitutto di annunciare il Vangelo. Come? Incoraggiando l'ecumenismo, il confronto con le istituzioni e il dialogo con gli atei, ma anche migliorando la formazione del clero e dei laici. Questi ultimi in particolare andrebbero sempre più coinvolti come testimoni attivi del Vangelo.

Il contributo di MIROSŁAV LENART, *La fede contro il sistema. Appunti sulla situazione della Chiesa in Polonia tra il 1963 e il 1989*, presenta «alcune situazioni e momenti salienti» (p. 143), che hanno visto la Chiesa polacca lottare, fra il 1963 e il 1989, contro il regime comunista. Le persecuzioni contro la Chiesa erano iniziate nel 1947: se ne erano rese responsabili anche istituzioni e movimenti ecclesiastici che avevano deciso di collaborare col regime, come i «cosiddetti sacerdoti-patrioti» (p. 143). Per prendere tempo e resistere fino al confronto decisivo col comunismo, nel 1950 il cardinale Stefan Wyszyński cercò di arrivare ad un accordo col regime, ma fu arrestato nel 1953, dopo l'introduzione di «un decreto che conferiva allo stato il potere di revocare sia i sacerdoti che i vescovi», trasformando la Chiesa romano-cattolica in un'istituzione «dipendente dallo stato polacco» (p. 143). La propaganda sosteneva la «presunta ottima collaborazione della Chiesa con lo Stato», distribuendo (anche in Italia) un album di fotografie dei preti-patrioti contenente «citazioni volte a dimostrare la libertà e il rispetto della religione» nel Paese (p. 143-144). Nel 1956, Wyszyński fu liberato e la Chiesa polacca riprese ad unire sentimento religioso e patriottismo, come ai tempi del confronto con la Russia zarista e ortodossa. Due aspetti tipici della religiosità polacca riscoperti negli anni Cinquanta risalgono ai secc. XVII-XVIII, e sono quello della Polonia come "antemurale della cristianità" (cioè baluardo difensivo contro i "nemici" del cattolicesimo, turchi e ortodossi) e quello della «Polonia crocifissa», secondo cui le sofferenze dei Polacchi avrebbero «un valore di redenzione per tutto il mondo» (p. 144). I Polacchi avevano rifiutato il comunismo già all'inizio del secondo conflitto mondiale, poiché i Sovietici erano apparsi loro «persone soggette ad un'ideologizzazione collettiva, prive di dignità umana»: non a caso Giovanni Paolo II avrebbe insistito sul valore intrinseco della persona umana, facendo di questo «una questione chiave» nella lotta contro il comunismo (p. 145). Dal 1957 al 1966, la Chiesa polacca, per celebrare il millenario della cristianizzazione della Polonia (966) organizzò una «grande novena», durata nove anni, «in cui ogni anno era dedicato ad un diverso problema [...], molto spesso in modo tale da indicare apertamente i punti di conflitto con lo stato», in materia, per esempio, di matrimonio, di fami-

glia e di educazione dei giovani (p. 146). Durante la grande novena, «una copia dell'icona della Vergine di Czestochowa» venne portata in «tutte le parrocchie del Paese». Il regime decise di «"arrestare" l'immagine per impedire la sua peregrinazione»: allora i fedeli portarono in pellegrinaggio la sola cornice (pp. 146-147). Fondamentale fu anche lo sforzo della Chiesa di creare spazi di comunicazione tra i fedeli, in contrapposizione ad un regime che invece cercava in tutti i modi di proibirli. Importante fu la lettera che i vescovi polacchi inviarono a quelli tedeschi nel 1965, invitando tutti i Tedeschi a superare i rancori rimasti dopo la spartizione dei territori di confine tra Polonia e Germania al termine del secondo conflitto mondiale. Il regime non apprezzò la decisione dei vescovi polacchi: porre in discussione «la visione stalinista della Polonia in lite coi vicini» (p. 149), avrebbe allontanato il Paese dai Sovietici. Un'eccezione fu quella di Jacek Kuroń, esponente della sinistra radicale, il quale, avendo criticato il suo stesso partito, era stato incarcerato, e in carcere, osservando l'abbrutimento dei detenuti atei, era arrivato a comprendere l'importanza della religione, diventando in seguito un esponente di quel movimento laico che negli anni Settanta si sarebbe unito alla Chiesa nella lotta contro il regime. A incoraggiare la lotta contribuì l'ascesa di Karol Wojtyła al pontificato (1978) e la nascita del sindacato *Solidarność*, che «univa in una lotta comune gli intellettuali, gli operai e i contadini» e si batteva per i diritti civili e la libertà religiosa. Gli operai «ottennero [...] la trasmissione settimanale della Santa Messa da parte della radio di regime» e la Chiesa, «con l'aiuto degli operai, intraprese un'efficace lotta contro il divieto di erigere costruzioni sacre», celebrando anche messe per il Papa e per la patria, mentre attorno alle chiese «fioriva la vita culturale ed intellettuale indipendente» (p. 152). Il regime di Jaruzelski cercò di reprimere i moti, mettendo fuori legge *Solidarność* e facendo assassinare il sacerdote Jerzy Popiełuszko (inizio anni Ottanta).

Nonostante l'impegno civile e la fede dei polacchi, il comunismo ha provocato una scissione tra credo e vita pubblica: la religione era tollerata dal regime a patto che rimanesse un fatto privato. Tuttavia, è sempre rimasto un forte interesse per la teologia, che, scomparsa dalle università statali, venne studiata in quelle ecclesiastiche, come l'Università Cattolica di Lublino, che era, nel blocco orientale, l'«unica università libera» (p. 153) e anche la più prestigiosa.

La relazione successiva è quella di STANISŁAW NABYWANIEC, *La Chiesa cattolica in Polonia dopo il 1989*. L'autore si sofferma dapprima sulla situazione della Chiesa in Polonia tra il 1980 e il 1989, riprendendo alcune osservazioni sul ruolo di *Solidarność* e della Chiesa cattolica riscontrabili già nell'intervento di M. Lenart. Spiega poi che la legalizzazione di *Solidarność* (1989) non avvenne grazie alla Chiesa, ma per volontà dello stesso regime di Jaruzelski, consapevole della necessità di introdurre dei cambiamenti politici e sociali, tali però da non pregiudicare del tutto la possibilità, per il partito comunista, di mantenere la propria influenza. Il regime decise di costruire un'opposizione su misura, della quale facesse parte anche la Chiesa, e nel giugno 1989 si tennero le prime elezioni semidemocratiche. La Chiesa finì per essere strumentalizzata tanto dal partito comunista, quanto da *Solidarność*, limitando il proprio contributo a suggerimenti di carattere generale. Essa è così apparsa, agli occhi dei Polacchi, come una delle istituzioni responsabili della difficile situazione sociale, politica ed economica della Polonia di oggi. Ciò è dovuto anche all'atteggiamento di molti politici (tra cui alcuni ex comunisti, convertiti al cristianesimo per opportunismo), che hanno alimentato un forte anticlericalismo e che sono stati facilitati nella realizzazione del loro progetto dalla decisione del premier Tadeusz Mazowiecki, esponente di *Solidarność*, di «rinunciare a qualsiasi regolamento di conti con i comunisti per i quarantacinque anni di regime» (p. 171). Esempio delle difficoltà di dialogo tra Chiesa e forze politiche è la questione del Concordato tra stato polacco e Chiesa cattolica, firmato nel 1993 ma ratificato solo nel 1998 per l'opposizione di liberali e post-comunisti, che «non volevano avallare la fine della separazione fra stato e Chiesa» (p. 172). Col Concordato sono state regolate diverse materie, quali la libertà religiosa e la libertà di comunicazione della Chiesa polacca col Vaticano. Inoltre la Chiesa si è impegnata «a comunicare al governo anticipatamente, in via

confidenziale, i nomi dei vescovi, prima dell'ufficializzazione della loro nomina» (p. 173). Nel 1992 sono stati ridisegnati i confini delle diocesi, tenendo conto dei mutamenti territoriali verificatisi alla fine della seconda guerra mondiale. Dagli anni Novanta ad oggi, è notevolmente migliorata la formazione dei sacerdoti e si è avuto un incremento degli ordini religiosi. Seminari e scuole cattoliche di ogni ordine e grado stanno crescendo, e il governo ha riconosciuto tutte le facoltà teologiche del Paese. Nonostante l'opposizione di quasi tutte le forze politiche, che avevano invocato il principio della laicità dello Stato, nel 1990 è stato reintrodotto l'insegnamento della religione nelle scuole, oggi seguito dalla maggioranza degli studenti. Quasi tutti i polacchi si dichiarano cattolici romani, anche se spesso, soprattutto tra i giovani, c'è poca corrispondenza tra fede professata e vita quotidiana (per esempio la convivenza è molto diffusa). C'è però anche chi si sforza di vivere nel modo più coerente possibile la propria fede (per esempio, gli aborti sono diminuiti). Sono diffuse associazioni laiche, come l'Azione Cattolica. Forte è l'influsso dei mezzi di comunicazione di massa di ispirazione cattolica.

Troviamo a questo punto l'intervento di OLEH TURIY, *La fede dopo l'ateismo: vita religiosa e relazioni interconfessionali nell'Ucraina indipendente*. L'autore comincia accennando ai fattori storici che hanno finito per influenzare la vita religiosa nell'Ucraina di oggi: i ripetuti scontri interconfessionali, l'ateismo del regime sovietico e le persecuzioni a cui quest'ultimo ha sottoposto i cristiani, riconoscendo solo (e strumentalizzando) la Chiesa ortodossa russa, che ha visto crescere il numero dei suoi fedeli e ha rafforzato la propria influenza internazionale fino all'avvento della *perestrojka* di Gorbačëv alla fine degli anni Ottanta, quando tale influenza si è fortemente ridimensionata. Con la *perestrojka* si è sviluppata, in modo mai visto prima, anche la religiosità. Tuttavia, i conflitti religiosi permangono, soprattutto quelli intraconfessionali: l'autore ricorda per esempio il problema delle relazioni fra le Chiese ortodosse di Kiev, Mosca e Costantinopoli. Tale questione è aggravata dall'intervento di varie forze politiche che giocano sul fattore nazionale. La Chiesa greco-cattolica (maggioritaria) e quella romano-cattolica (in forte minoranza), sono in disaccordo per tanti motivi (per esempio il fatto che il Vaticano ponga dei limiti all'attività pastorale dei sacerdoti sposati). In generale, i conflitti religiosi in Ucraina hanno origine soprattutto dalla tendenza, da parte di alcuni, ad insistere sulle «caratteristiche storiche, ecclesiastiche, culturali, nazionali [...] del cristianesimo ucraino» e, da parte di altri, a prendere come punto di riferimento «autorità ecclesiastiche *distanti* dall'Ucraina» e «fattori nazional-politici *non* ucraini» (p. 194). Riguardo alla funzione delle Chiese oggi, molti ucraini ritengono che esse debbano impegnarsi nell'assistenza sociale e contribuire alla riscoperta delle tradizioni storiche e dei valori etici, contro il relativismo, il consumismo e la diffusione delle sette religiose.

Segue la relazione di GAZMEND PULA, *La situazione religiosa degli Albanesi oggi. Alcuni aspetti storici e sociali rilevanti*. Dopo aver ricordato la scarsità di studi approfonditi sulla religione degli Albanesi, l'autore presenta l'Albania come un Paese multireligioso in cui c'è anche «una forte tolleranza interconfessionale» (p. 215). Attualmente in Albania e nei territori abitati da Albanesi (Kosovo e Macedonia) troviamo soprattutto musulmani (sunniti e sciiti), poi cristiani greco-ortodossi e romano-cattolici (più una minoranza ebraica). L'Albania di oggi e i territori confinanti sono stati infatti luogo di conquista degli imperi romano, bizantino e ottomano. La forte tolleranza interconfessionale (che non ha escluso momenti di tensione) si spiega con la consapevolezza degli Albanesi di appartenere ad un unico popolo, con un'unica lingua e con tradizioni comuni, di matrice prevalentemente cristiana. Fino al sec. XV, in Albania, nelle terre slave, in Kosovo e in Ungheria la religione fu quella cristiana, introdotta già da s. Paolo nell'Illiria del I secolo. Con la conquista ottomana ci fu un'islamizzazione forzata, che coinvolse tanto i cattolici quanto gli ortodossi, vessati da discriminazioni quali il testatico (tassa pro-capite per i non-musulmani), o la «cosiddetta "tassa del sangue" [...], secondo la quale ogni famiglia cristiana doveva consegnare un figlio maschio affinché fosse cresciuto, educato e impiegato nell'esercito ottomano» (p. 219).

I pochi cristiani rimasti furono perseguitati o costretti all'esilio, come gli *Arberesh*, che emigrarono in Italia – Calabria, Napoletano, Sicilia – e attualmente «mantengono il rito ortodosso originario, pur riconoscendo l'autorità suprema del Papa» (p. 220). Oggi, dopo la caduta del comunismo, assistiamo ad una «convivenza multiconfessionale stabile, tollerante e amichevole» (p. 222), col graduale ristabilimento delle risorse umane, economiche e infrastrutturali soprattutto della Chiesa cattolica albanese (la comunità più colpita, dati i suoi profondi rapporti col Vaticano e l'Occidente, dal regime di Enver Hoxha). Gli ortodossi albanesi si stanno rafforzando, ma temono l'eccessivo controllo della Chiesa ortodossa greca. All'affermazione di buoni rapporti interconfessionali, oggi diffusi soprattutto tra i ceti urbani colti, hanno contribuito, recentemente, la fine della guerra in Kosovo; in passato, gli incontri tra papa Paolo VI e Atenagora, patriarca di Costantinopoli, albanese. L'autore segnala infine che oggi, nonostante la ripresa dell'Islam, gli Albanesi stanno riscoprendo le proprie radici cristiane: ne è un esempio il numero crescente di nomi cristiani dati ai bambini, che sostituiscono quelli orientali o musulmani.

Il contributo successivo, di ANTONELLA POCECCO, *Società civile* versus *religione terrestre: l'eredità perduta*, è anche il più lungo. L'autrice affronta, con un taglio sociologico, tanto la questione delle caratteristiche sociopolitiche dell'URSS e dei suoi Paesi satelliti, quanto quella del ruolo dell'opposizione che, dopo aver provocato la caduta dei regimi comunisti ed aver cercato di dare vita a sistemi democratici, è progressivamente diventata sempre meno popolare. Fin dagli accordi di Yalta (1945), l'URSS ha tentato di sottoporre l'Europa centro-orientale ad un processo di «de-europeizzazione», di cancellazione della sua identità europea sul piano storico, politico, culturale e religioso (p. 232). L'URSS, rifiutando «qualsiasi elemento della civilizzazione europea» (p. 233) e costringendo i Paesi satelliti a fare altrettanto, ha costruito un sistema caratterizzato da una chiusura forzata nei confronti dell'Occidente, del suo sistema economico e dei suoi valori etici, culturali, antropologici. La de-europeizzazione, però, è fallita, poiché i Paesi del blocco sovietico hanno saputo mantenere la propria «profonda coscienza europea» (p. 232), senza per ciò rinunciare alla ricerca di un'identità anche nazionale (problema che il comunismo sovietico ha finto di risolvere, imponendo a tutti i Paesi dell'Est europeo la medesima identità). I regimi di tipo sovietico hanno preteso di costruire una «religione terrestre» (p. 234), in cui il partito (lo stato) controllasse ogni aspetto della vita imponendo un sistema in cui coesistessero alcuni aspetti tipici della modernità (come l'industrializzazione e l'urbanizzazione) accanto ad altri propri di società pre-moderne (come il nepotismo); anche il tessuto culturale, indispensabile per un buon uso degli aspetti propri della modernità, venne distrutto. Era lo stato a stabilire cosa fosse giusto e vero, cosa andasse preso a modello. Si può parlare a tale proposito di modello *ierocratico-secolare*, in cui la politica si trasforma «nel sostituto secolarizzato della religione» e l'*élite* al potere (l'unico partito riconosciuto; in questo caso, quello comunista) rifiuta il dialogo con la società civile, imponendole di obbedire a direttive imposte dall'alto. Per reazione, la società civile dei Paesi del blocco sovietico ha adottato il modello *pre-politico*, configurandosi come *parallel polis*, come "*polis* parallela", come forza di opposizione al sistema, attenta a valorizzare «il ruolo dell'individuo» ed a lavorare perché si riscoprissero «le questioni fondamentali dell'esistenza». Il terzo modello, quello *politico*, è proprio, invece, «delle società ex-sovietizzate» degli anni 1989-1990: qui, protagonista è ancora la società civile, che però presenta «un alto tasso di conflittualità al suo interno», poiché, crollato il sistema, non c'è neppure più bisogno di coalizzarsi contro di esso e quindi «emergono molteplici tendenze e orientamenti» (p. 237).

L'autrice prosegue approfondendo le caratteristiche dell'*élite* al potere nei Paesi del blocco sovietico: oltre ad essere una realtà quasi sacralizzata, per controllare la società essa si serviva di una lettura ideologica della storia, di un'asfissiante burocrazia e della propaganda: quest'ultima era «totale» e «unicentrica»: totale perché intendeva «plasmare un suddito» che rispondesse «sempre in modo voluto», per «prevenire la formazione di un'eventuale opposizione»; unicentrica perché agiva «in condizioni di assoluto monopolio» (p. 240).

Eppure nei Paesi del blocco sovietico l'opposizione c'è stata, da parte della *parallel polis*,

della società civile: questa, secondo alcuni studiosi, durante gli anni del regime sarebbe stata annientata dalla repressione e dalla propaganda, costituendosi però «rapidamente e spontaneamente al momento del disgregarsi del sistema» (p. 242-243); secondo altri, invece, essa non sarebbe mai scomparsa del tutto, potendo così agire nell'ombra. Il regime comunista, quindi, avrebbe quasi messo a tacere proprio quella società civile che esso intendeva far trionfare sul sistema politico-economico occidentale, considerato alienante. Dagli anni Settanta la società civile si è riorganizzata, rivedendo scopi e metodi d'azione (si parla di «nuovo evoluzionismo», p. 243-246): fallite le insurrezioni di Budapest (1956) e Praga (1968), l'opposizione decise di non battersi più per la democratizzazione delle istituzioni attraverso l'insurrezione armata, ma di costruire una larga base di consenso che, coinvolgendo buona parte della popolazione, obbligasse il Partito a riconoscere l'esistenza della società civile e della sua «cultura parallela» (p. 246). Tale modo di agire si è concretizzato sia nella resistenza civile (protesta popolare non-violenta), sia nell'impegno per responsabilizzare nuovamente l'individuo, rendendolo, da semplice suddito, un cittadino autorizzato al libero confronto col potere politico. La società civile si è battuta anche per far riscoprire una storia nazionale libera da letture ideologiche e per la «soggettivizzazione delle masse» (p. 250-253), rendendo la collettività un soggetto capace di agire responsabilmente. Tuttavia l'opposizione, che subito dopo la caduta del Muro (1989), potendo agire liberamente, ha goduto di una stima ancora più profonda da parte della gente comune, nel giro di un decennio ha visto calare la propria popolarità. Ne è un esempio la vicenda del movimento *Impuls '99*, sorto nel 1999 a Praga con l'intento di rinnovare, dopo l'euforia seguita alla "rivoluzione di velluto" (1989), l'entusiasmo per la politica attiva e per gli ideali della democrazia occidentale negli abitanti della Repubblica Ceca. Di fronte ai nuovi problemi sociali, economici e politici da affrontare per costruire la democrazia, *Impuls '99* è stato considerato non adatto a questo compito, perché non era composto da politici di professione, ma da intellettuali: perciò il popolo (sobillato anche da qualche uomo politico) lo tacciò di dilettantismo, senza capire (o senza voler capire) che esso non intendeva essere un movimento politico, bensì solo intellettuale. *Impuls '99* voleva contribuire alla riscoperta dei valori morali, «al superamento dell'indifferenza [...], alla promozione della solidarietà e della responsabilità civiche» (p. 256), per incoraggiare i cittadini a costruire insieme la nuova società democratica. Non c'è riuscito. In questo senso, si può concludere che l'eredità lasciata dalla *parallel polis* è andata perduta.

L'intervento di FRANCESCO LEONCINI, *Opposizione e dissenso nell'Europa centrale*, mette in discussione la tesi di quegli intellettuali europei (come il filosofo tedesco Jürgen Habermas), secondo cui in Europa centrale non ci sarebbe stata una vera opposizione, oppure si sarebbe trattato di un'opposizione inutile, in quanto la libertà dai regimi comunisti sarebbe giunta indipendentemente dall'impegno dei dissidenti. Questi ultimi, inoltre, non avrebbero proposto nulla di veramente alternativo né ai sistemi totalitari di tipo sovietico, né al sistema liberal-capitalistico dell'Occidente. L'autore riconosce che i popoli dell'Europa centrale si sono visti imporre, dopo il 1989, il neoliberismo anglosassone, che «comporta un sistema rappresentativo subalterno agli interessi dei grandi gruppi economici e finanziari, dediti allo sfruttamento delle risorse umane e materiali» (p. 264). Egli tuttavia è certo che una vera opposizione in Europa centrale ci sia stata, da parte tanto degli intellettuali, quanto della gente comune. Ritiene anche che i dissidenti abbiano teorizzato sistemi sociali, politici ed economici «basati sulla centralità dell'uomo rispetto agli interessi del partito o a quelli del capitale» (p. 265), e quindi alternativi tanto al comunismo sovietico, quanto al liberalismo e alla democrazia occidentali. A sostegno della sua tesi l'autore presenta vari testi programmatici, redatti dal 1956 (morte di Stalin), fino agli anni Settanta. Da questi emerge che tali sistemi alternativi intendevano «liberare l'uomo dai condizionamenti del produttivismo e del consumismo, e questo attraverso metodi non-violenti, nel rispetto dei diritti fondamentali della persona umana» (p. 265). Come? Facendo partecipare direttamente la classe operaia alla gestione del potere politico e delle fabbriche. Si tratta del cosiddetto "socialismo dal volto umano", teorizzato per esempio da A. Dubček (Cecoslovacchia, 1968) e da V.

Havel (Polonia, fine anni Settanta). Havel in particolare ha insistito sulla necessità di restituire dignità all'individuo attraverso l'azione della cosiddetta *parallel polis* teorizzata dal filosofo cattolico Václav Benda (sulla quale v. A. POCECCO, *supra*). Secondo l'autore, è possibile riconoscere «una saldatura estremamente significativa tra il pensiero cristiano e la dissidenza laica e socialista, di stampo umanistico, in funzione di un superamento di assetti sociali che, ieri come oggi, tendono a rendere l'uomo strumento di altri uomini» (p. 269).

Il contributo di LUCIANO VACCARO ha come titolo *Il progetto di storia religiosa d'Europa: un contributo della Fondazione Ambrosiana Paolo VI alla ricerca e alla formazione*. L'autore, segretario della Fondazione Ambrosiana Paolo VI con sede a Villa Cagnola di Gazzada (VA) ed attiva dal 1978, presenta il contributo che questa istituzione dà alla ricerca storico-religiosa sui Paesi dell'Europa Centro-Orientale. La Fondazione è stata istituita nel 1977 grazie all'impegno di mons. Carlo Colombo, con lo scopo di suscitare interesse per la storia civile e religiosa d'Europa e una sensibilità sempre maggiore per l'unità culturale e spirituale europea, come auspicava appunto mons. G.B. Montini ancora prima della sua elezione a pontefice. Dal 1978 ad oggi, la Fondazione ha quindi sviluppato un progetto di studio per la riscoperta delle radici cristiane dell'Europa. Esso comprende le «Settimane di storia religiosa europea» che, attraverso relazioni tenute da esperti italiani e stranieri, intendono offrire a studenti e docenti una panoramica sulla storia religiosa dei popoli europei dalle prime evangelizzazioni ad oggi, senza tralasciare la storia civile. Le «Settimane» si soffermano sulla spiritualità dei popoli europei, sulle diverse confessioni religiose eventualmente presenti all'interno di uno stesso Paese europeo, sull'influsso culturale ed artistico della religione cristiana. Ogni «Settimana» è dedicata ad un Paese europeo, o a temi collaterali. Gli atti delle «Settimane» sono usciti dal 1983. Da allora fino ai primi anni '90, le «Settimane» sono state dedicate prevalentemente allo studio dei Paesi dell'Est europeo, e per questo gli atti sono stati pubblicati da La Casa di Matriona (oggi Edizioni Russia Cristiana, su cui cfr. l'intervento di MARTA DELL'ASTA, *infra*). Dal 1995 ad oggi, gli atti sono stati pubblicati da ITL-Centro Ambrosiano. In alcuni casi sono stati tradotti e pubblicati all'estero da note case editrici, come le Éditions du Cerf di Parigi.

Il volume si chiude con l'intervento di MARTA DELL'ASTA, *Fondazione Russia Cristiana: la storia come strumento di ecumenismo*. L'autrice presenta l'attività ecumenica e culturale della Fondazione Russia Cristiana, così come si svolge oggi. Fornite alcune indicazioni sulle origini della Fondazione, voluta da padre Romano Scalfi nel 1957 come Centro Studi per diffondere in Occidente «i tesori del pensiero religioso russo» (p. 281), l'autrice accenna all'impegno della Fondazione stessa per difendere, fin dagli anni Sessanta, i dissidenti del regime sovietico e per far conoscere in Occidente le loro opinioni, fatto che ha portato alla costituzione della casa editrice La Casa di Matriona (1977). Col crollo del comunismo l'ex Centro Studi, ormai diventato Fondazione Russia Cristiana, ha lavorato soprattutto per favorire l'ecumenismo, pubblicando in particolare libri sulla storia della Chiesa ortodossa russa: si trattava di aiutare quest'ultima a riflettere criticamente sulle persecuzioni subite, sui suoi compromessi col regime, sul dissenso manifestato da molti martiri dimenticati. L'autrice accenna ai primi tentativi di ricostruzione critica delle persecuzioni, compiuti tra gli anni Trenta e gli anni Sessanta (Lev Regel'son e altri). Gorbačëv (anni Novanta) ha permesso l'apertura degli archivi di stato riguardanti la Chiesa e così l'indagine storiografica ha ripreso a svilupparsi. Oggi la storiografia ecclesiastica studia, tra l'altro, il problema dei nuovi martiri cristiani (i dissidenti): ciò ha permesso di canonizzare molti nuovi santi, come lo zar Nicola II, e di riprendere a riflettere sui criteri di canonizzazione. La storiografia laica si sta dedicando in particolare allo studio dei documenti del concilio locale della Chiesa ortodossa russa del 1917, «che stava preparando un'ampia riforma della Chiesa pari a quella del Vaticano II» (p. 282), ma non riuscì a terminarla. Monografie sul tema sono pubblicate a cura della Fondazione Russia Cristiana. Inoltre, la Fondazione sta pubblicando in italiano monografie firmate da «alcuni dei maggiori storici russi dell'ultima generazione» (I. Osipova,

O. Vasil'eva e altri), finalizzate a ricostruire «l'intera storia delle Chiese ortodossa e cattolica in Unione Sovietica» (p. 285-286).

Il volume permette di conoscere più da vicino una parte di Europa le cui caratteristiche storiche, sociali, politiche e religiose presenti e passate sono ancora poco note in Occidente. In particolare, come scrive MARCO GRUSOVIN nella *Premessa*, il convegno è stato organizzato soprattutto con l'intenzione di contribuire allo studio comparato (finora solo episodico) delle conseguenze, nei Paesi dell'Europa centro-orientale, dell'*Ostpolitik* vaticana e degli inviti al dialogo ecumenico avanzati dal Concilio Vaticano II.

La complessità dei temi affrontati dai relatori e l'impostazione specialistica da loro adottata, che spesso si riflette a livello lessicale, rendono impegnativa la lettura del volume. Tuttavia, nell'Europa Unita di oggi, sempre più ampia, multiculturale e multiconfessionale, è necessario acquisire familiarità con popoli e nazioni fino a pochi anni fa forzatamente lontani. Per questo, gli atti qui analizzati, che offrono a questo proposito un notevole contributo, meritano certamente attenzione. Tutte le relazioni sono pubblicate o direttamente in italiano (anche nel caso di quelle presentate da studiosi stranieri), oppure nella versione originale (inglese o tedesca): in questi casi è offerta, subito dopo, anche la traduzione italiana integrale.

Giulio Piacentini

A CINQUANT'ANNI DAI *LOCA SANCTORUM* DI GIAN PIERO BOGNETTI. IL CASO DI MARTINO

Andrea Tilatti

Normalmente, quando ci si appresta ad avviare una ricerca o, più semplicemente, si desidera assumere qualche informazione su un qualsiasi argomento storico, si dirige il proprio sguardo alle pubblicazioni più recenti, con l'implicito pregiudizio che esse siano anche le più aggiornate e riservino le migliori risposte possibili agli interrogativi iniziali. L'esperienza, poi, non sempre conferma che la presunzione e la scelta erano state corrette.

L'articolo di Gian Piero Bognetti, *I "Loca Sanctorum" e la storia della Chiesa nel regno dei Longobardi*, ha superato il mezzo secolo di vita. Fu pubblicato nel 1952 nella «Rivista di storia della Chiesa in Italia», ristampato nel 1967, nella raccolta degli studi di Bognetti su *L'età longobarda*, e, nel 1976, in *Agiografia altomedioevale*, silloge curata da Sofia Boesch Gajano.[1]

Esso si inseriva in una tradizione di ricerche, che ha sempre valorizzato il vincolo tra il culto dei santi e la geografia. L'antecedente più chiaro è un articolo di Hippolyte Delehaye, intitolato appunto *Loca sanctorum*, pubblicato nel 1930.[2] La citazione appare esplicita. Ma al di là della suggestione diretta esercitata da un singolo saggio, le consapevolezze metodologiche di Bognetti si nutrono di alcuni presupposti della moderna agio-

Intervento letto al Convegno *San Martino di Tours tra Italia ed Europa*, Tolmezzo, 24-25 giugno 2006.

(1) G.P. BOGNETTI, *I "Loca Sanctorum" e la storia della Chiesa nel regno dei Longobardi*, «Rivista di storia della Chiesa in Italia», 6 (1952), 165-204; poi in G.P. BOGNETTI, *L'età longobarda*, III, Milano, Giuffrè, 1967, p. 303-345; e in *Agiografia altomedioevale*, a cura di S. BOESCH GAJANO, Bologna, Il Mulino, 1976, 105-143.

(2) H. DELEHAYE, *Loca sanctorum*, «Analecta Bollandiana», 48 (1930), 5-64.

grafia critica, impersonata soprattutto dai Bollandisti. Essi avevano sottolineato l'importanza dei nodi che stringono il santo e il suo culto alla tomba e ai luoghi della santità. Si tratta di relazioni fondamentali per stabilire la storicità di un personaggio ritenuto santo, secondo i criteri delle cosiddette "coordinate agiografiche" (data della morte; luogo di sepoltura).(3) L'opera dei Bollandisti, dunque, e specialmente quella straordinaria stagione di studi agiografici, che si dispiegò tra la fine del secolo XIX e l'inizio del XX, sta alla base delle osservazioni e delle intuizioni storiografiche di Bognetti. È un patrimonio all'apparenza lontano, tramontato, superato. Sono tuttavia persuaso che ogni studioso di agiografia dovrebbe partire proprio da lì. Il recupero, la lettura, e pure la rilettura, di un simile deposito di conoscenze e di esperienze sono essenziali per quanti (e sono numerosi) si accostino alla disciplina agiografica partendo dalla fine, dalla bibliografia più recente... tralasciando una visita alle fondamenta del proprio edificio.

Lo sforzo di Bognetti, nel suo articolo del 1952, era di raggranellare qualche fonte in più, per arricchire il quadro delle conoscenze sulla storia dell'alto medioevo e dell'età longobarda in specie. Egli afferma esplicitamente che, se si voglia colmare le lacune delle conoscenze su epoche particolarmente avare di testimonianze, «è necessario uno studio di molti elementi indiretti e spesse volte residuali e retrospettivi, finora non possibile per lo scarso coordinamento delle indagini circa il periodo longobardo».(4) Nel concreto egli individuava due strade da seguire: «una migliore rilevazione delle necropoli longobarde» e lo «studio delle distribuzioni *di certe dedicazioni delle chiese* che [...] possono considerarsi, *in certe circostanze*, come dedicazioni tipiche».(5)

Lascio subito da parte il riferimento alle necropoli. Nelle affermazioni di Bognetti, e sopra tutto nei suoi propositi di studiare le dedicazioni delle chiese, sono chiare alcune consapevo-

(3) Cfr. H. DELEHAYE, *Cinq leçons sur la méthode hagiographique*, Société des Bollandistes, Bruxelles 1934 (= 1981) (con parziale traduzione italiana in *Agiografia altomedioevale*, 49-71). Per una ulteriore riflessione sullo spazio: *Luoghi sacri e spazi della santità*, a cura di S. BOESCH GAJANO – L. SCARAFFIA, Torino, Rosemberg e Sellier, 1990.

(4) BOGNETTI, *I "Loca Sanctorum"*, 108 (cito dalla ristampa in *Agiografia altomedioevale*).

(5) BOGNETTI, *I "Loca Sanctorum"*, 109; i corsivi sono miei.

lezze, due in particolare. Una è preliminare ad ogni altra. Egli sapeva bene che – per dirla con le parole di Alphonse Dupront – «il nome comporta una scelta»; sapeva bene che tale scelta riflette innanzi tutto un senso religioso, ma carico di molti significati relativi alla vita degli uomini e delle società, la traccia dei quali permane proprio nella nuda intitolazione dell'edificio sacro. Le dedicazioni costituiscono dunque «un documento immenso, che si presta a una duplice lettura, secondo il tempo e secondo lo spazio».(9) La seconda consapevolezza di Bognetti era di metodo, e consisteva nella professione di estrema prudenza che bisogna esercitare nel valutare i dati accumulati con il censimento delle dedicazioni, che sono appunto un documento da leggersi in una dimensione contestuale e non in una visione autosufficiente o autoreferenziale. Egli attribuiva allo storico "integrale" il compito di leggere tali dati contestuali.

A più di cinquant'anni dalla riflessione di Bognetti alcuni dettagli possono apparire fuori luogo. Ad esempio, non rispecchia la realtà quella sorta di gerarchia tra gli adepti di Clio, al cui vertice l'appena nominato storico "integrale", cioè colui che si interessa delle fenomenologie politiche e istituzionali di formazioni statuali, fra le quali poteva essere annoverato il regno longobardo. Forse appaiono fuori luogo anche alcune considerazioni interpretative, come l'estensione all'intera Italia settentrionale longobarda delle ipotesi circa la presenza e l'attività di missionari orientali, la quale spiegherebbe alcune scelte di santi. Non è superato però l'invito alla sinergia tra competenze diverse e conoscenze diversificate del territorio, quando Bognetti, ad esempio, caldeggia la collaborazione e la valorizzazione dei contributi degli studiosi di storia locale, specialmente circa le conoscenze di toponomastica e mircrotoponomastica. Così pure altre suggestioni, specialmente di metodo, restano a mio avviso vive, sebbene non siano abitualmente percorse o siano di impervia praticabilità.

L'esempio di san Martino può suggerire alcune considerazioni circa i pregi e i difetti di questo infido campo di studi. Un

(9) A. Dupront, *L'antropologia religiosa*, in *Fare storia*, a cura di J. Le Goff - P. Nora, Torino, Einaudi, 1981 (trad. it., I ed., Paris 1974), 159-192: 172-173.

campo di studi vastissimo, che, se si considera l'epoca compresa genericamente tra la tarda antichità e l'alto medioevo, si intreccia con temi che superano la prospettiva di Bognetti, la quale restava sostanzialmente legata all'età e al contesto politico e sociale dei Longobardi. Percorrendo la strada delle dedicazioni, infatti, si incontra il problema della diffusione del cristianesimo e della evangelizzazione;(7) delle forme operative e concrete di tale diffusione; del significato del culto dei santi,(8) tanto religioso, quanto istituzionale, politico, ideologico, un significato da valutare sia nei rapporti con la chiesa, nell'organizzazione che allora si era data, sia nei rapporti con altri poteri, per non parlare della dimensione delle mentalità e degli atteggiamenti religiosi degli uomini...

Le vicende del culto di Martino sono certamente un riflesso esemplare di una complessa evoluzione dell'occidente cristiano, compresa fra la tarda antichità e il pieno medioevo. Gli approcci possono essere numerosi. Basti un cenno alla sua vicenda agiografica, tanto ricca di scritture e di riscritture. Ma occorre riflettere anche su altri dati: come l'imponente complesso delle dedicazioni che è stato riscontrato tanto in Gallia/Francia come in Italia. Tale impressionate sviluppo ha certamente un significato storico, che però non può essere accertato e svelato prima di una esatta collocazione delle dedicazioni sulla "linea del tempo". Qui iniziano le difficoltà, che sono insite in ogni tentativo di datazione su base indiziaria. Rispetto al culto di Martino, ad esempio, Bognetti criticava «l'affrettata conclusione di taluni storici che si debba trattare di un culto diffuso in seguito alla conquista dei Franchi, della cui nazione egli era il protettore».(9) Che il culto martiniano fosse legato ai Franchi e ne esprimesse quasi uno spirito "nazionale" è

(7) Non è qui il caso di addentrarsi in una bibliografia sterminata. Un punto di partenza potrebbero essere i volumi di *Storia del cristianesimo*, editi da Laterza, e suddivisi secondo le consuete partizioni cronologiche, fra antichità, medioevo, età moderna e contemporanea. Per il medioevo: *Storia del cristianesimo. Il medioevo*, a cura di G. FILORAMO – D. MENOZZI, Roma-Bari, Laterza, 1997, con in particolare il contributo di Giovanni Tabacco.

(8) Penso a un libro come quello di P. BROWN, *Il culto dei santi. L'origine e la diffusione di una nuova religiosità*, Torino. Einaudi, 1983 (trad. it.).

(9) BOGNETTI, *I "Loca Sanctorum"*, 107.

pure vero, ma allora occorre pensare al san Martino di Gregorio di Tours, non necessariamente al san Martino di Sulpicio Severo... E Bognetti ha il merito di segnalare (e lo si sa bene, grazie anche alle testimonianze di un Venanzio Fortunato) un Martino potente per i miracoli e per la sua funzione anti pagana e anti eretica, conosciuto in Italia prima dell'avvento dei Franchi. Il san Martino dei Longobardi sarebbe dunque un santo che si contrappone agli ariani e al paganesimo.([10])

Bognetti conosceva gli ampi margini di incertezza e di errore tipici dei procedimenti indiziari. Un nome era troppo poco per costruire certezze, e ciononostante non doveva essere lasciato cadere. Egli sosteneva che la dedicazione «è pur sempre un possibile indizio, che va integrato colla ricerca documentaria e archeologica».([11]) Una simile affermazione è più che condivisibile ed è implicitamente ottimista, di un ottimismo illuminato dalla ragionevole speranza di progredire nella conoscenza e nei metodi della conoscenza, nonché dalla consapevolezza della possibilità di coordinare e di integrare i dati emergenti da tali progressi.

Nell'ultimo mezzo secolo sono stati compiuti indiscutibilmente notevoli passi avanti nelle scienze umane. Non è certo questo il momento per discuterne, se non per chiedersi quanto essi abbiano riguardato il, per così dire, ristretto campo delle dedicazioni delle chiese e più in generale dell'agiotoponomastica.

In Europa esistono iniziative che, per quanto discutibili, si sono proposte di ricostruire una mappa dei *loca santorum*, sulla base delle attestazioni dei titoli delle chiese. L'esempio è quello di Graham Jones, dell'Università di Leicester, che ha progettato il Trans-national Database and Atlas of Saints' Cults (TASC).([12]) A quanto ne sappia, in Italia non sono stati prodotti strumenti di lavoro tali da migliorare drasticamente le condizioni di lavoro, rispetto al passato. Sicuramente, anche sulla scorta delle suggestioni bognettiane, sono stati prodotti moltissimi studi più o meno locali sulle dedicazioni e sono

([10]) BOGNETTI, *I "Loca Sanctorum"*, 113, 131, 135, 138.

([11]) BOGNETTI, *I "Loca Sanctorum"*, 139.

([12]) Se ne può leggere il progetto in rete: http://www.le.ac.uk/elh/grj1/intro.html.

state allestite ricerche per lo più impostate su una dimensione diocesana (personalmente, ho in mente il lavoro di Guglielmo Biasutti([13]) per la diocesi di Udine e quello di Ireneo Daniele per quella di Padova).([14]) Si tratta di ricognizioni di diversissimo livello di impegno e di scientificità, spesso utili, altre volte incomplete e fuorvianti. Insomma, mi sembra che non si sia realizzato l'auspicio di un fruttuoso incontro tra una prospettiva di lettura complessiva della storia e i contributi degli storici locali, per un vizio di coordinamento che nuoce anche a imprese più compatte e organizzate, come il censimento dei santuari d'Italia, pur portato a termine tra molte difficoltà negli scorsi anni.([15]) Rispetto agli anni Cinquanta, resta dunque inalterato un desiderio, a mio avviso assai difficile, se non impossibile, da realizzare in modo veramente esaustivo (ma io sono pessimista): una carta con tutte le dedicazioni italiane, disposta secondo il tempo e secondo lo spazio.

Ma, ammesso che tale carta sia possibile, che sia addirittura una realizzazione compiuta, quale contributo può dare per una dimensione propriamente storica? Si potrebbero seguire e interpretare in modo veramente significativo le vicende del culto di Martino, piuttosto, che so, di Giovanni Battista o di Pietro? Sarebbe possibile una sorta di autosufficienza dell'indizio delle dedicazioni, senza l'appoggio di dati emergenti dall'archeologia o da altre fonti? Chiunque si occupi di storia sa che questa è una domanda retorica: non è possibile attingere a certezze, o a ragionevoli o probabili ipotesi, se non accumulando gli indizi o le prove di fonti diverse e convergenti. Le dedicazioni, dunque, prima di essere una fonte, devono a loro volta essere certificate da altre fonti, nella loro consistenza storica, cioè, devono essere

([13]) G. BIASUTTI, *Racconto geografico santorale e plebanale per l'arcidiocesi di Udine*, Udine, Arti grafiche friulane, 1966.

([14]) I. DANIELE, *Parrocchie* in *La diocesi di Padova 1972*, Padova, Antoniana, 1973, 61-761.

([15]) Ricordo qui almeno alcune premesse e risultati di tale censimento: *Lieux sacrés, lieux de culte, sanctuaires. Approches terminologiques, méthodologiques, historiques et monographiques*, dir. A. VAUCHEZ, Rome, École française de Rome, 2000; *Per una storia dei santuari cristiani d'Italia: approcci regionali*, a cura di G. CRACCO, Bologna 2002; *Sanctuaires français et italiens dans le monde contemporain*, «Mélanges de l'École française de Rome», 117 (2005), 455-990.

datate. Tuttavia questo compito di individuazione cronologica, essenziale per lo storico, non è agevole, nemmeno con gli apporti dell'archeologia, la quale resta sovente muta sui titoli. Gli archeologi restituiscono ottimi spaccati stratigrafici di grande complessità, che testimoniano, per un medesimo sito sacro, un susseguirsi di fasi con funzioni diverse e con discontinuità e riprese, tali da moltiplicare i dubbi sui nomi e sulle età. Gli esempi sarebbero numerosi, per comodità accenno solo agli scavi, per molti aspetti esemplari, condotti a San Martino a Rive d'Arcano e presso un altro San Martino, ad Ovaro...([16]) In entrambe queste esperienze non si tenta, se non quasi di sfuggita, di raccordare le emergenze archeologiche con il riscontro delle dedicazioni. Silvia Lusuardi Siena e Luca Villa, a proposito di Rive d'Arcano, nella sua fase di tardo VIII secolo, pensano che all'avvento dei Carolingi un oratorio, in origine privato, abbia assunto le funzioni di cura d'anime: «In questo caso anche la dedica a San Martino potrebbe essere un elemento indiziario, benché esile, di fondazione privata», osservando in nota che in Friuli non si è ancora valutata la disposizione delle chiese dedicate a Martino.([17])

Il fatto è che, a prima vista, nulla autorizza a pensare con ragionevole certezza che, in presenza di una attuale intitolazione, essa possa essere connessa con evenienze anche molto antiche, documentate da resti materiali, messi in luce da scavi archeologici. Il discorso è tanto più valevole quanto più sia diffuso e fortunato il culto del santo, magari caratterizzato da numerose ondate espansive, come è avvenuto per san Martino,

([16]) *San Martino a Rive d'Arcano. Archeologia e storia di una pieve friulana*, a cura di S. LUSUARDI SIENA, Udine-Pasian di Prato, Campanotto, 1997; A. CAGNANA, *Luoghi di culto e organizzazione del territorio in Friuli Venezia Giulia fra VII e VIII secolo*, in *Le chiese rurali tra VII e VIII secolo in Italia settentrionale,* 8° Seminario sul tardo antico e l'alto medioevo in Italia settentrionale, Garda, 8-10 aprile 2000, a cura di G.P. BROGIOLO, Mantova, S.A.I.P., 2001, 93-122. A. CAGNANA, *La cristianizzazione delle aree rurali in Friuli Venezia Giulia fra V e VI secolo: nuove fondazioni religiose fra resistenze pagane e trasformazioni del popolamento*, in *Chiese e insediamenti nelle campagne tra V e VI secolo*, 9° Seminario sul tardo antico e l'alto medioevo, Garlate, 26-28 settembre 2002, a cura di G.P. BROGIOLO, Mantova, S.A.I.P., 2003, 217-244.

([17]) S. LUSUARDI SIENA – L. VILLA, *Osservazioni conclusive,* in *San Martino a Rive d'Arcano*, 279-295: 288 e n. 48.

appunto. In linea teorica, dunque, sarebbe più appagante studiare, anche con l'apporto degli archeologi, dedicazioni e siti che sembrano maggiormente "tipici". In area "aquileiese" potrei suggerire, per le fasi più antiche di espansione del cristianesimo, una particolare attenzione ai santi Canziani.([18]) Ma ciò che mi sembrerebbe ancora più utile e promettente – e che sia pure implicitamente lo stesso Bognetti aveva intuito – è l'analisi non tanto del singolo santo e delle dedicazioni che lo riguardano, quanto piuttosto dei "sistemi agiografici"/agiosistemi, che possano essere riconosciuti come tipici di determinate fasi storiche. Credo sarebbe molto promettente uno studio che individuasse i *loca* di un insieme di santi, il cui riscontro in un determinato ambito territoriale potrebbe di per sé indicare specifiche dinamiche di tipo religioso, o istituzionale, o sociale. Per far ciò però servirebbe, innanzi tutto, quella carta di cui prima parlavo.

In linea generale ho comunque l'impressione che gli storici, da una parte, si astengano da tali incursioni, che riservano un notevole margine di incertezza, mentre gli archeologi, dall'altra parte, non mostrino un particolare desiderio di affrontare il problema. Sauro Gelichi e Rossana Gabrielli, in una ricerca sulle chiese rurali emiliane, avvertivano che le dedicazioni erano lasciate volutamente in disparte, come fonti, per le «difficoltà di valutazione, per vari motivi, non ultimo la certificata datazione dell'intitolazione stessa».([19]) L'affermazione, vera, è esemplare. Essa tradisce la resa alla tirannia del passato, che fa conoscere utilmente solo quanto abbia lasciato qualche traccia interpretabile sul filo del tempo. Essa, tuttavia, non si limita a professare una sacrosanta prudenza rispetto alle fonti, cela piuttosto un problema più profondo e strutturale, di rapporto tra discipline. Sembra che gli archeologi si aspettino dagli storici l'aiuto che gli storici si aspettano dagli archeologi, senza che si possa perveni-

([18]) Si veda, tra la recente produzione storiografica, il volume di C. SOTINEL, *Identité civique et christianisme. Aquilée du III^{e} au VI^{e} siècle*, Rome, École française de Rome, 2005; cfr. anche R. BRATOŽ, *Il cristianesimo aquileiese prima di Costantino fra Aquileia e Poetovio*, Udine-Gorizia 1999.

([19]) S. GELICHI – R. GABRIELLI, *Le chiese rurali tra V e VI secolo: l'Emilia Romagna*, in *Chiese e insediamenti nelle campagne*, 245-266: 249.

re mai a un reale incontro. La ragione sta forse nella specializzazione delle due discipline, che è divenuta tale da non consentire una via di dialogo e di comunicazione facile e priva da malintesi, negando però nel contempo piena fiducia alle proprie autonome possibilità di sorreggere una compiuta architettura di "certezze". Il problema non è piccolo e mi pare che le tentazioni all'autosufficienza, che pure necessariamente appartengono alle strumentazioni tecniche e scientifiche delle singole scienze, si scontrino in modo sempre più drammatico con l'esigenza di verità della storia, per servire alle quali tutti gli oggetti prodotti o toccati o pensati dagli uomini sono fonte, senza distinzione tra scritti o avanzi di altra natura...

Alla fine si torna al problema dello storico "integrale", che dovrebbe dar coerenza a una serie di elementi derivati da competenze diversissime, ma cooperanti ad un unico scopo di conoscenza. Il contributo di Bognetti appare iterabile in prospettiva? Mi pare difficile che in un'unica persona – considerato pure il modello formativo attuale – si possano accumulare tutte le competenze necessarie per tentativi simili a quelli di Bognetti... Si può certo sperare nella collaborazione fruttuosa tra un gruppo di persone dotate di molteplici specializzazioni, nel lavoro d'*équipe*. Esistono numerosi esempi in proposito, anche se mantengono alla base una certa carenza di amalgama, e non pervengano sempre a sintesi compatte. Più spesso, però, si vedono comparire belle edizioni di testi agiografici... splendide interpretazioni della biografia di un santo o dello sviluppo del suo culto... ottime ricostruzioni stratigrafiche... perfette analisi tipologiche di edifici cultuali o civili... Tanti magnifici esempi di uno spicchio di conoscenza. Ma che dire dell'interpretazione globale? «Do I dare / disturb the universe?»([20]) si chiedeva, per ben altri motivi, J. Alfred Prufrock nella sua *Love Song*. Io sono moderatamente pessimista.

([20]) *The Love Song of J. Alfred Prufrock*, come si sa, fu pubblicata da Thomas Stearns Eliot nel 1917. I versi qui citati sono i 45-46, ai quali seguono: «In a minute there is time / For decisions and revisions which a minute will reverse». Non è il caso di esagerare, in storia, ovviamente.